<36616606080010

<36616606080010

Bayer. Staatsbibliothek

J-240 z

Bh. u 473 (2)
Haller.
Philos. Novitss. 2369.
R.

# Anti-Kant

von

Benedikt Stattler,

Kurpfalzbaierischen und fürstlich Eychstädtischen wirklichen geistlichen Rathe.

Zweyter Band.

München,

bey Joseph Lentner, nächst dem schönen Thurme.

1788.

DEUS nobiscum eſt. State.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

B S B
MÜNCHEN

# Randnoten.

## Dritter Absatz.

### Widerlegung der transcendentalen Dialektik des Hrn. Kant.

I. §. Begriffe des Hrn. Kant von der natürlichen durchgängigen Illusion der menschlichen Vernunft.

231. Dialektik ist nach Hrn. Kant die Logik des Scheins. Was Schein sey: und warum er sie transcendentale Dialektik heiße.

232. Illusion ist nach Hrn. Kant der Vernunft unvermeidlich: und warum?

233. Die Folge solcher Voraussetzung ist sehr auffallend.

234. Woher kömmt denn der Hang unsrer Vernunft, ausser dem Falle der Erfahrung Befriedigung ihrer Wißbegierde aufzusuchen?

235. Nicht auf Schein, sondern nur auf die Erfindung des vollständig hinreichenden objektiven Grundes alles dessen, was sie erfährt, dringt die Vernunft kraft des Gesetzes ihrer Natur.

236. Die Art, nach welcher sich Hr. Kant den Gang der Vernunft vorstellt.

237. Wie er die Kenntnisse der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft unterscheide? Was ihm Idee sey? Was Principien der Vernunft?

## Randnoten.

238. Er leitet drey Ideen der reinen Vernunft von der dreyfachen Form der Vernunftschlüsse, wie die 12. Kategorien von den 4. logischen Denkformen, her.

239. Ihre Entstehungsart aus blossen Begriffen des Verstandes soll schon zeigen, daß sie objektiv leer sind.

* Hier habe ich nur noch die Realität der Idee eines Weltalls, und das Ideal von einem unendlichen Wesen zu retten.

** Denn die Substanzialität der Seele, und der äußeren Dinge habe ich schon oben überflüßig erwiesen.

## II. §. Erster Gang der Vernunft in ihren Schlüssen bey einer vollständigen Logik.

240. Verwahrungsmittel der Vernunft wider allen Schein und Betrug.

241. Begriffe, zu welchen die immer nach dem hinreichenden Grund forschende Vernunft führt, können weder leerer Schein, noch bloß von der logischen Form eines Vernunftschlusses entstanden seyn.

* Selbst die Kantische Sammlung der Vernunftideen beweist es, daß die Vernunft nur den vollständigen objektiven Grund der Möglichkeit und Wirklichkeit alles dessen aufsucht, was die Sinnlichkeit erfährt.

## III. §. Die schiefen Begriffe des Hrn. Kant vom bloß regulativen Gebrauche der Vernunft.

242. Kantischer Entwurf vom bloß regulativen Gebrauche der Vernunft.

243. Allgemeine Anmerkungen über selben.

— 1) Nach Hrn. Kant gäbe es weder Verstand, noch Vernunft, noch Logik.

244. Was systematische Einheit objektiv gültiger Kenntnisse sey.

245. Diese fodert ein ihr entsprechendes objektives System der Gegenstände.

246. Wie systematische Einheit objektiv gültiger Kenntnisse in uns entstehe.

* Hr.

# Randnoten.

* Hr. Kant schränkt den Satz vom hinreichenden Grunde ohne allen Grund nur auf Gegenstände der Erfahrung ein.

247. Die Erdichtung vom bloß regulativen Gebrauche der Vernunft wird klar erwiesen.

* Einwendungen des Hrn. Kant werden aufgelöset.

** Die Realität der Idee von einer Seele wird mit Evidenz erwiesen.

*** Eben so auch die Realität der Idee von einer äussern Welt, und einer höchsten Weltursache.

**** Falsche Vorwürfe, und eigene Paralogismen des Hrn. Kant.

248. Eitle Vorspieglung des Hrn. Kant von der Wichtigkeit des bloß regulativen Gebrauchs der Vernunft.

249. Hrn. Kants Deduktion a priori seines Begriffes von dem bloß regulativen Gebrauche der Vernunft.

250. Allein schon der Begriff einer Vernunftidee vom nicht constitutiven Gebrauche ist widersprechend.

* Verdecke der Kantischen Terminologie, und seiner bedenklichen Postulate.

251. Begriffe des Hrn. Kant vom apodiktischen, und hypothetischen Gebrauche der Vernunft, welcher letztere nur regulativ wäre.

252. Wenn Hr. Kant Recht hätte, so gäbe es gar keinen apodiktischen Gebrauch der Vernunft; auch in der Mathematik nicht.

253. Unrichtigkeit des Kantischen Begriffs vom hypothetischen Vernunftgebrauche.

254. Wahre Schlußart der hypothetisch schliessenden Vernunft.

255. Wie eine Hypothese zur Vernunftidee werde, und ihre Wirklichkeit erkannt werde?

256. Drey Beyspiele von Ideen als bloß regulativer Principien systematischer Einheit, welche Hr. Kant hier weitläufig ausführt.

257.

257. Entscheidende Anmerkungen darüber: 1) über die Idee der Einheit, oder Gleichartigkeit;

258. 2) über die Idee der Mannigfaltig- oder Ungleichartigkeit;

259. 3) über die Idee der Verwandtschaft.

260. Gezogene Folgen über den Begriff der Einheit und Mannigfaltigkeit;

261. Folgen über den Begriff der Verwandtschaft.

262. Apodiktische Beweise aus eben diesen Ideen für die Realität unsrer Idee von Gott, und der äußern Körperwelt.

## IV. §. Eigene Sophisterey des Hrn. Kant in seinen vorgegebenen Paralogismen der reinen Vernunft von der Natur unsrer Seele.

263. Neuer Kantischer Begriff von bisher unbekannten transcendentalen Paralogismen.

264. Seltsame Begriffe des Hrn. Kant von Seele und Körper, von einer rationalen Seelenlehre und der innern Erfahrung.

265. Anmerkungen über diese Kantischen Begriffe, besonders von der Seele.

266. Die aus der innern Erfahrung unmittelbar erworbene Idee von einem denkenden Ich ist eine einzelne idea adventitia, non factitia per abstractionem.

267. Innhalt der Paralogismen, die Hr. Kant in der rationalen Psychologie entdeckt zu haben glaubt.

268. Das Sophisme der vorgeworfenen Paralogismen wird mit voller Evidenz entdeckt.

269. Obschon unsre Idee von unsrer Seele empirisch ist, so giebt sie doch den Stoff zu einer rationalen Seelenlehre.

270. Vorstellungen des Hrn. Kant über die Gewißheit des Daseyns der Seele und der Körper;

271. Hr. Kant muß denn zulassen, daß auch Träume eben so objektiv gültig sind, als nach seiner Meinung das Daseyn der Körper gewiß ist.

272. Wir haben offenbar eine Erfahrung vom Daseyn der Seele, keine aber von dem Daseyn der Körper.

273. Hingegen ist der Vernunftschluß, durch den wir das Daseyn der Körper eigentlich erst erweisen, ganz gewiß richtig.

274. Nagelneuer Idealismus des Hrn. Kant.

275. Die wichtigen Vortheile, die Hr. Kant seinem neuen Idealismus vor andern Systemen zumuthet.

276. Erläuterungen: 1) über die Wirksamkeit aller existirenden Dinge;

277. 2) über die Möglichkeit der Gemeinschaft zwischen der Seele und dem Körper;

278. Woher die Schwierigkeiten gekommen sind, die man sich über diesen Gegenstand eingebildet hat?

279. Die ganz widersinnige Vorstellung dieses Gegenstandes bey Hrn. Kant wird zurecht geführt.

280. 3) Ueber den Zustand der Seele vor unsrer Geburt.

281. 4) Ueber den Zustand unsrer Seele nach dem Tode.

* Was denkt denn Hr. Kant von uns andern Menschen außer sich?

## V. §. Entscheidung der von Hrn. Kant über den Begriff einer Sinnenwelt vorgebrachten Antinomien.

282. Erste Thesis. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit. Mein Beweis.

* Hr. Kant beweist die Antithesis überaus schlecht, und ohne allen Schein der Wahrheit.

283. Zweyte Thesis. Die Welt ist auch dem Raume nach begränzt. Mein Beweis.

* Auch hievon beweist Hr. Kant die Antithesis sehr schlecht.

284. Dritte Thesis. Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen. Mein Beweis.

* Hr. Kant bringt für die Antithesis nur eitle, von mir schon vollständig widerlegte Gründe.

285. **Vierte Thesis.** Man muß nebst Naturgesetzen auch eine Kausalität durch Freyheit in der Welt annehmen Hier bin ich mit Hrn. Kant in keinem Punkte verstanden.

286. Denn 1) auch Freyheit streitet nicht mit dem Satze des hinreichenden Grundes. Erläuterung des Begriffes von Freyheit.

287. 2) Alle Merkmale dieses Begriffes lassen sich erfahren, und er ist ganz gewiß selbst aus solcher Erfahrung abstrahirt.

288. 3) Der letzte Grund alles Entstehens ist und muß ewig seyn, Gott habe die Welt frey oder nothwendig erschaffen.

289. Wichtige Fragen an Hrn. Kant. Anweisung der Erfahrung für die Kausalität durch Freyheit sowohl, als durch Naturgesetze.

290. Ein neuer Irrthum des Hrn. Kant. Die Erfahrung muß uns zuerst von der Freyheit der Menschen belehren, ehe wir die Freyheit Gottes in Erschaffung der Welt beweisen können.

291. **Die fünfte Thesis.** Es existirt eine nothwendige Ursache der Welt. Schon der Vortrag dieser Thesis ist unschicklich.

292. Der letzte Grund des Daseyns der Welt ist nur in einem nothwendigen Wesen; die Welt sey frey, oder nothwendig von selbem erschaffen worden.

293. Ein Hauptsophisme des Hrn. Kant wird durch das helle Licht des Satzes vom hinreichenden Grunde abgewiesen.

294. Noch andere Einfälle fallen von sich selbst, oder sind widersprechend.

295 Wie widersinnig Hr. Kant die Vernunftbegriffe von den drey Schlußformen herhole, wird klar bewiesen.

296. Erste Sammlung der objektivgültigen Materialien, welche Sinn und Verstand der Vernunft zu ihrem Geschäft voraus darbiethen.

297. Ihr erstes Werk ist die Untersuchung der Realität der sinnlichen Ideen mittels lauter gewiß objektivgültiger Gründe aus der eben gemeldten Sammlung.

298. Aus dieser folgert sie die Realität aller Begriffe vom Weltall, und allen äußeren Verhältnissen.

* Hr. Kant wollte durch seine erdichtete Zeitform das Fundament der Erfahrung für dieß alles untergraben.

## VI. §. Von dem vollständigen Beweise des Daseyns Gottes.

299. Hr. Kant unterscheidet drey Beweise von diesem, und führt ihr ganzes Gewicht auf den ontologischen allein zurück. Ist das richtig gedacht?

300. Meine Beweisordnung im psychologischen und kosmologischen Beweise, und seine Folge.

301. Wie viel ich dem physikotheologischen Beweise Kraft zutraue.

302. Ein wirklich vorhandenes selbstständiges Wesen, als weisester und mächtigster Urheber dieses Weltalls, ist die Folge schon dieser Beweise.

* Die Möglichkeit so eines Wesens ist dadurch nur indirecte erwiesen, und die Vernunft will darüber noch geradezu befriedigt seyn.

303. Drey Grundsätze, welche der Verstand der Vernunft zum Aufschlusse über diese Frage darbietet.

304. Die Vernunft findet alle diese Grundsätze auf ein unendliches Urwesen vollständig anwendbar;

305. Aber keineswegs auf ein eingeschränktes Wesen.

306. Sie schließt also: das schon gefundene selbstständige Wesen kann nicht eingeschränkt, sondern muß unendlich seyn.

* Unterdessen ist der Beweis allein a priori viel einfacher.

307. Sein erster Satz ist: **Ein unendliches Wesen ist offenbar möglich.**

308. Der zweyte ist dieser: **Es existirt wirklich durch sich selbst, und ist der letzte Grund aller sonst wirklichen Dinge.**

309. Der Begriff von einem unendlichen Wesen ist kein willkürlicher Begriff, kein allgemeiner, noch abstrahirter, sondern ein nothwendiger Begriff eines einzelnen Wesens.

310. Die wesentliche Unbestimmtheit ist bey eingeschränkten Substanzen der objektive Grund, daß sie ohne wirklichem Daseyn, und ohne eines äußern Principes zu bedürfen, möglich seyn können.

311. Das durchgängig wesentlich bestimmte Urwesen ist also gleich unveränderlich und nothwendig im Seyn, und im Möglichseyn, und braucht kein äußeres Princip.

* Das Unendliche vollkommen begreifen wollen, ist Frevel.

312. Erste Einwendung des Hrn. Kant: alles kömmt auf die Richtigkeit des ontologischen Beweises an. Antwort. Keineswegs.

313. Die zweyte. Im ontologischen Beweise ist die Existenz eines unendlichen Wesens im Subjekte nur bedingnißweise enthalten. Antwort. Nichts minder als dieß.

314. Die dritte. Der Satz: Gott ist, kann kein analytischer Satz seyn. Antwort. Er ist offenbar analytisch.

315. Die vierte. Der Satz: Gott ist, müßte ein synthetischer Satz seyn, und kann doch keiner seyn.

316. Antwort: wenn Gott ein eingeschränktes Wesen wäre, Ja; wenn er unendlich ist, Nein.

317. Eine elende Sophisterey des Hrn. Kant wird deutlich beantwortet.

318. Die fünfte Einwendung kömmt ganz auf das nämliche Sophisme zurück.

319. Die sechste verlangt Erfahrung zum Beweise der Existenz eines unendlichen Wesens. Antwort. Zum mittelbaren, ja, aber nicht zum unmittelbaren Beweise, haben wir sie im Ueberflusse.

* Schwäche aller dieser Einwendungen.

## VII. §. Deutliche und vollständige Auflösung der Frage: Wie sind synthetische Kenntnisse a priori möglich?

320. Das wirksame Princip wird aus seiner Wirkung a posteriori erkannt.

321. Der Gang und Fortschritt dieser erweiternden Erkenntniß.

322.

## Randnoten.

322. Die metaphysischen Begriffe und Grundsätze sind Kenntnisse a priori.

323. Der Gang und Fortschritt dieser, eben auch wahrhaft erweiternden Erkenntniß, mittels des Verstandes.

324. Erfahrung der Sinnlichkeit, und Metaphysik des Verstandes sind die ganze Rüstkammer der Vernunft zu fernerer Erweiterung der Vernunfterkenntniß.

325. Dieser Gang unsrer Kenntnisse hat nur zweyerley Wege, 1) den analytischen,

326. und den synthetischen. Beyde sind gleich erweiternd: der synthetische ist der Weg der Erfindung aller Künste, und folglich durch Erfahrung selbst bewährt.

327. Der feste Gang der Analysis wird genau abgezeichnet, sammt dem Ziele desselben; wo die Synthesis allein noch weiter im vollen Lichte vorzuschreiten im Stande ist.

* Vollkommenheit der Demonstration a priori vom Daseyn Gottes.

328. Begriffe des Hrn. Kant von synthetischen, und analytischen Urtheilen.

329. Beyspiele von synthetischen giebt er an: 1) in Erfahrungsurtheilen;

330. 2) in allen Sätzen der reinen Mathematik.

331. Er wollte die Metaphysik mit gleichen Sätzen bestellen, und seinen Schematismus der Construction der Mathematik substituiren.

332. Eitelkeit dieses ganzen Entwurfes.

# Vierter Absatz.

## Widerlegung der transcendentalen Methodenlehre des Hrn. Kant.

### I. §. Von der Disciplin der reinen Vernunft nach des Hrn. Kant Idee.

333. Was Hr. Kant durch Disciplin der reinen Vernunft verstehe.

334. Der erste Satz des Hrn. Kant: Nur Mathema-

tik

tik ist es, wo die Vernunft ohne Erfahrung erweiternd denken kann, mittels der Construktion der Begriffe.

335. Das Eitle dieser Construktion im Gegensatze der Abstraktion der Begriffe wird mit voller Evidenz entwickelt.

336. Die reine Mathematik denkt analytisch aus abstrahirten Begriffen, wie die Philosophie, nur über das Mögliche.

337. Auch sie muß die Möglichkeit (Realität) ihrer Begriffe aus der Erfahrung beweisen, wie die Philosophie, wenn sie selbst reell seyn will.

338. Dieß gilt um so mehr, als die Formen a priori des Hr. Kant von Raume und Zeit gewiß falsch sind.

339. Auch die metaphysischen Begriffe sind sowohl als jene der reinen Mathematik einer Construktion a priori, ja auch einer empirischen fähig.

340. Mathematische und philosophische Begriffe, sofern sie reell sind, haben gleichen Ursprung, Grund der Realität und Gebrauch.

341. Der zweyte Satz des Hrn. Kant: **Mathematik und Philosophie haben jede ihre wesentlich verschiedene Methode**: 1) weil nur die Mathematik richtige Definitionen hat.

342. Antwort. Definitionen von wirklichen Dingen sind mißlich; das bekennt die Philosophie selbst in ihrer Naturwissenschaft.

343. Aber die Metaphysik behauptet mittels der Logik die genaue Vollständigkeit ihrer einfachsten Begriffe von Möglichkeit der Dinge.

344. Hr. Kant giebt offenbar irrig der reinen Mathematik bloß willkürliche Nominalbegriffe zu. Sie hat in ihren reellen Begriffen gar nichts vor der Philosophie bevor.

345. Hr. Kant hat sich über die Vorzüge der mathematischen Form zu denken durchaus geirret.

346. Der Unterschied mathematisch- und philosophischer Kenntniß besteht im Objekte, und in der Art selbes zu erkennen. Genaue Erklärung von beydem.

# Randnoten.

* Ob wir von Mathematikern, oder von Philosophen den wahren Begriff von dem Raume und der Zahl zu lernen haben?

** Hr. Kant macht die Zeit zur eigenen Form der reinen Mathematik wider den Sinn aller Mathematiker.

347. Das leichte Sinnlichmachen ihres Objekts ist allein der eigentliche Vorzug der Mathematik.

348. Außer diesem ist die mathematische Denkart nicht anders anschauend (intuitiv) als die philosophische, und beyde nur analytisch.

* Unschickliche Foderung des Hrn. Kant.

** Sehr seicht sind seine Beweise von mathematisch synthetischen Sätzen ausgedacht.

*** Hr. Kant erklärt sehr ungründlich, warum nur die Mathematik ihre Begriffe construiren könne.

349. Die Mathematik gründet ihre Realität durchaus, wie die Philosophie, auf den ersten Grundsatz vom hinreichenden Grunde.

* Hr. Kant betrog sich zuerst über Mathematik, und hernach auch eben so über Philosophie.

350. Hr. Kant kehrt den Begriff von Axiomen willkürlich um, und räumt auch der Mathematik allein Axiomen, wider alle Wahrheit, ein.

351. Eben so willkürlich, widersinnig, und unstatthaft sind seine Begriffe von dem Wesen, Ursprung und Objekte einer Demonstration. Er wird über alles dieses zurecht geführt.

* Der Geometer hat nicht mehr Evidenz, als der demonstrirende Philosoph.

** Die Fehde über Regeln des Demonstrirens wird dem Hrn. Kant, und jedem, der seines Sinnes ist, zuversichtig angebothen.

352. Willkürliche Regeln des Hrn. Kant für Beweise der reinen Vernunft. Die erste ist schon oben der Länge nach als falsch erwiesen worden.

353. Die zweyte ist unrichtig im Satze und dessen Erklärung.

354. Die dritte ist wiederum falsch.

* Um eine Demonstration zu beurtheilen, muß man die Demonstrirkunst vollkommen verstehen, um nicht Kritler statt Kritiker zu werden.

355. Polemisiren ist nach Hrn. Kant so wenig, als das Dogmatisiren für die reine Vernunft vortheilhaft.

356. Ich habe dem Hrn. Kant durch volle Widerlegung seiner Kritik das Gegentheil schon erwiesen.

## II. §. Vom Kanon der reinen Vernunft.

357. Nach Hrn. Kant giebt es für die reine Vernunft gar keinen Kanon, d. i. Logik des objektivgültigen Gebrauchs, sondern nur eine Dialektik.

* Dieß gälte selbst auch vom Verstande, wenn Hr. Kant Recht hätte.

358. Hrn. Kants Erklärung vom Ursprung des Hanges der Vernunft, über Erfahrung hinaus zu sehen.

359. Giebt es praktische Vernunft ohne spekulative?

360. Nach Hrn. Kant gehört praktische Wissenschaft nicht zur Philosophie.

361. Das Gegentheil wird durch eine einfache Bemerkung dargethan.

362. Wunderliche Begriffe vom Gefühl werden zurecht geführt.

363. Es giebt ein Gefühl des äußern, und ein Gefühl des innern Sinns.

364. Das Gefühl ist kein Kriterium von der Wahrheit des Guten.

365. Begriffe vom Glückstande und von Seligkeit.

366. Allgemeine spekulative Kardinalsätze von Gott und von einem künftigen Leben, welche vor aller praktischen Philosophie vorhergehen müssen.

367. Ordnung und Gang der Kenntnisse spekulativer und praktischer Vernunft.

368. Hr. Kant glaubt, es sey praktische Vernunft ohne spekulative möglich.

369. Deduktion des Hrn. Kant von dem äußerst seltsamen Begriff einer Moral ohne Theologie, welche selbst zur Moraltheologie werden soll.

370. Fernere Kantische Deduktion eines allgemeinen moralischen Glauben von Gott und einem künftigen Leben bloß aus Moral.

371. Anmerkungen über alle 24. Hauptsätze dieser Deduktion.

# Randnoten.

N. 1. Ob man in einer praktischen Philosophie die Frage von der Freyheit übergehen könne?

372. Skizze des Kantischen Beweises von einem bloß frommen Glauben an Gott und ein künftiges Leben.

373. Unrichtigkeit der Kantischen Begriffe von praktischen Gesetzen, und ihrem Ursprunge.

374. Unrichtige, und schier unredliche Voraussetzung des Hrn. Kant vom wirklichen Daseyn moralischer Gesetze.

375. Die objektive Realität der Principien der praktischen Vernunft wird offenbar unerweislich, wenn die spekulative Vernunft durchgehends nur dialektisch ist.

376. Widersprechende Begriffe des Hrn. Kant von einer möglichen moralischen, bloß intelligibeln Welt.

377. Die Moralgesetze werden nach Hrn Kants Grundsätzen sowohl leerer Schein, als die Vernunftideen.

378. Die unzertrennliche Verbindung der Sittlichkeit mit der Idee von Glückseligkeit wird dargethan.

379. Hr. Kant denkt richtig von der Unzulänglichkeit aller Moral, welche vom Daseyn Gottes abstrahirt.

380. Doch das bloße Ideal des höchsten Guts, das Hr. Kant aufstellt, kann Moralgesetzen keine Kraft beylegen.

381. Hr. Kant kehrt alle Schlußordnung um.

382. Das Eitle der Kantisch. Moraltheologie, und ihrer Vorzüge vor spekulativer Theologie, wird ins Licht gestellt.

383. Wiederum eine geradezu umgekehrte Schlußordnung des Hrn. Kant.

384 Ein neues Beyspiel seiner durchgehends umgekehrten Denkart.

385. Man läugnet nicht, daß es ohne Gott doch noch gute und böse Handlungen, sondern nur, daß es wahre Gesetze geben würde, die uns selbe geböthen, u. verböthen.

386. Wahrer Gehalt aller Beweise der Kantischen Deduktion von einem frommen Glauben an Gott aus der Moral.

387. Die Verworrenheit der Kantischen Begriffe von Evidenz, Gewißheit, Meinung und Glauben wird zurecht geführt.

388. Hr. Kant irrt sich weit über den Probierstein von Evidenz.

389. Es ist ein Glaube möglich ohne allen Grund von Seite des Verstandes.

390. So ein Glaube ist aber mehr das Werk des Willens als des Verstandes.

391. Doch urtheilt die Vernunft über die Sittlichkeit so eines Glauben.
392. Vernünftiger, nicht vernünftiger Glaube.
393. Vernünftiger Glaube auf eines andern Wort.
394. Was ein bloß frommer Glaube, ein allgemeiner, und was ein bloß zufällig moralischer, und auch ein doktrinaler Glaube sey.
* Beyspiele vom allgemeinen frommen Glauben.
395 Hr. Kant läßt einen doktrinalen Glauben vom Daseyn Gottes zu,
396. Ohne daß er selbem doch den Rang einer Hypothese zugesteht.
397. Er läßt ihn aber doch für einen allgemeinen moralischen Glauben gelten.
398. Erlleckt wohl so ein frommer Glaube zur Absicht, allgemein gute moralische Gesinnungen überhaupt der Menschheit beyzubringen?
399. Ist die Furcht eines problematischen Daseyns Gottes hinreichend, Moralität überhaupt unter den Menschen zu bewirken?
400. Die ganze gesunde Vernunft widerspricht dem Triumph des Hrn. Kant, den er sich am Ende über die Dialektik der reinen Vernunft zuschreibt.
401. Ob auch die vom Hrn. Kant ganz verdorbene Metaphysik noch von ihm mit Grunde zur Schutzwehr für die Religion angegeben werde?
402. Wohin führt endlich die Kritik des Hrn. Kant, wenn man ihr getreu folgen will?
* Hrn. Kants Kritik ist die stärkste Empfehlung für meine bisher immer verkannte Logik und Metaphysik.
403. Schlußfrage. Was ist das wahre Verdienst des Hrn. Kant mit seiner Kritik der reinen Vernunft?
1) Hat Hr. Kant eine neue Kenntniß über Logik und Metaphysik gegeben?
404. 2) Welche Fehler der alten Logik und Metaphysik hat er bloß entdeckt, ohne sie zu bessern?
405. 3) Wie hat er doch indirecte die Verbesserung der alten Logik und Metaphysik befördert?
406. 4) Kann seine Kritik etwa gar mehr Schaden bringen?
407. Ists nicht doch ein Verdienst, daß Hr. Kant manchem das Dogmatisiren verleidet hat?

---

# Dritter Abſatz.

## Widerlegung der transſcendentalen Dialektik des Hr. Kant.

### I. §. Begriffe des Hr. Kant von der natürlichen durchgängigen Illuſion der menſchlichen Vernunft.



Hr. Kant nannte jenen Theil der allgemeinen Logik, in welchem er zu unterſuchen übernommen hatte, wie, wann, und wie weit, den allgemeinen nothwendigen Begriffen und Grundſätzen des Verſtandes objektive Wahrheit entſpreche, die **transſcendentale Analytik**; und das Reſultat von dieſer war, daß die Realität aller derſelben bloß dahin eingeſchränkt ſey, daß ſelbe nur auf Gegenſtände möglicher Erfahrung, d. i. auf Erſcheinungen, angewandt wurden. Wo nun immer unſern Begriffen und Urtheilen keine objektive Realität in einer ihrer Anwendungen

Dialektik iſt nach Hr. Kant die Logik des Scheins. Was Schein ſey: und warum er ſie transſcendentale Dialektik heiße.

wendungen entspricht, und doch der subjektive Grund des Urtheils für objektive Wahrheit (Realität) gehalten wird, das heißt Hr. Kant einen Schein oder eine Illusion; und die Wissenschaft, welche diesen Schein überall aufzudecken, d. i. den subjektiven Schein unserer Kenntnisse von objektiver Wahrheit zu unterscheiden, lehrt, heißt bey ihm die transcendentale Dialektik.

Er nennt Logik, Analytik, Dialektik transcendental, in so weit sie das Erkenntnißvermögen des Verstandes und der Vernunft in jenen ihren Funktionen untersuchen, welche selbst keine unmittelbare Erfahrung, sondern Erkenntnisse a priori sind, folglich die unmittelbare Erfahrung übersteigen, und also unsre Kenntniß über das pur Sinnliche hinaus erweitern.

Die Analytik des Hr. Kant, als der erste Theil seiner transcendentalen Logik, zergliedert zwar nur eigentlich den Verstand, und löset ihn in seine Elemente auf, und erst in der Dialektik zergliedert er eben so genau die Vernunft. Jedoch weil er dem Verstande noch inner den Gränzen der Erfahrung objektive Wahrheit zugesteht, der Vernunft aber nichts als Schein zumuthet, so nennt er seine Analytik des Verstandes auch die Logik der Wahrheit; seine Analytik der Vernunft aber kurzum die Logik des Scheins, oder Dialektik. (Krit. S. 21. 62.) Man muß aber das Wort transcendental mit dem Wort transcendent nicht vermischen. Hr.

Kant

Kant heißt den Gebrauch oder die Anwendung selbst der Begriffe a priori des Verstandes auf Erfahrung (d. i. nur auf Erscheinungen) immanent, weil er sich nicht außer das denkende Subjekt erstreckt; transcendent aber, wenn wir mit selben über alle Erfahrung hinaus auf Dinge an sich selbst gehen (Prol. S. 126.).

Die Dialektik also, welche überall den Schein und die Illusion, d. i. das Leere unsrer Kenntniß, durch dieß entdecken lehrt, daß wir mit dem Gebrauche unserer sowohl Verstandes- als Vernunftbegriffe und Grundsätze die Schranken der Sinnlichkeit oder Erfahrung überschreiten, ist nach Hr. Kant das einzige Verwahrungsmittel wider alle Illusion. Nun aber zum Unglück sind geradezu die allerwichtigsten Wahrheiten von dieser Art. Wir haben weder von der Körperwelt, noch von dem Urheber derselben, ja nach Hr. Kant auch sogar nicht vom Daseyn und Wesen unsrer eigenen Seelensubstanz, einige Erfahrung, sondern nur von Erscheinungen der Körper und unsers unbekannten Ich, von Gott nicht einmal so etwas. Folglich ist alle unsere Kenntniß von diesen Gegenständen nach Hr. Kant lauter Illusion, oder pur subjektiver, und objektiven Grundes loser Schein.

232.

Und noch dazu ist diese Illusion der Vernunft, da sie mit ihren Schlüssen auf Dinge übergeht, die außer den Gränzen aller möglichen Erfahrung liegen, ganz unvermeidlich, wie

Illusion ist nach Hr. Kant der Vernunft unvermeid-

lich: und warum?

Hr. Kant selbst eingesteht (Schulze S. 83.). „Denn das blosse Feld der Erfahrung ist für uns auf keine Weise befriedigend. Unsre Vernunft sucht in der Verknüpfung ihrer Erkenntnisse durch-aus Vollständigkeit. Diese aber kann sie im Felde der Erscheinungen niemals erlangen; weil sie hier von einem jeden Bedingten nur immer wieder zu einem andern Bedingten gewiesen wird, ohne die Reihe der Bedingungen jemals vollendet zu sehen. Mithin muß unsre Vernunft, zu ihrer Befriedigung, nothwendig darauf ausgehen, die Gränzen der Erfahrung zu übersliegen, und sich daher nothwendig überreden, daß sie auf diesem Wege ihren Erkenntnissen diejenige Erweiterung (synthetische Aussichten) und Vollständigkeit verschaffen werde, die sie innerhalb dem Felde der Erscheinungen nicht erlangen kann.„

## 233.

Die Folge solcher Voraussetzung ist sehr auffallend.

Anmerkungen über diesen letzten Text.

1) Wir haben deutlich erwiesen, daß selbst die wichtigsten Verstandesbegriffe in der unmittelbaren Erfahrung über Erscheinungen keine objektive Gültigkeit nach der Vorstellung des Hr. Kant überkommen, und daß seine vorgegebenen unmittelbaren Erweiterungssätze, welche er dem Verstande durch Anwendung seiner Begriffe a priori zueignet, nichts weniger als allgemeine synthetische Verstandesurtheile sind, sondern entweder falsch sind, oder nur zum Theile als Vernunftschlüsse müssen angesehen werden, in welchen die Vernunft schon wirklich über die Erscheinungen

hinaus-

hinausgreift. Der Hr. Kant muß also, wenn doch alles nur Schein ist, was über Erscheinungen hinausgeht, kurzum behaupten, Verstand und Vernunft, d. i. das beste im menschlichen Erkenntnißvermögen, und alle allgemeinen Kenntnisse, und Metaphysik überhaupt, gehen durchgehends nur allein auf Schein hinaus, selbst auch seine Mathematik nicht ausgenommen: weil doch kein innerer Raum nicht da ist, sondern nur Schein von äußerm Raume.

234.

2) Wahr ists, das blosse Feld der Erfahrung ist weder für unsern Verstand, noch für die Vernunft befriedigend. Beyde suchen in der Verknüpfung ihrer Erkenntnisse Vollständigkeit.„ Aber was heißt dann dieß, und woher kömmts? Heißt es nicht gerade so viel: Verstand und Vernunft suchen einen hinreichenden objektiven Grund selbst von allem dem, was sie aus der Erfahrung bloß als wirklich erkennen, ohne aus der Erfahrung allein den vollständigen Grund ihrer Wirklichkeit einzusehen? und sind nur dann befriediget, wenn sie diesen wirklich finden? Z. B. da wir in der Erfahrung die wirklich objektiv bestimmte Zeitfolge der Erscheinungen aus dem wahrnehmen, daß wir nicht wie bey gleichzeitigen Theilen einer zusammgesetzten Erscheinung (z. B. von einem Hause) willkürlich eine vor oder nach der andern subjektiv wahrnehmen können; woher kömmt es, daß wir mit dieser Wahrnehmung nicht zufrie-

Woher kömmt denn der Hang unserer Vernunft, ausser dem Felde der Erfahrung Befriedigung ihrer Wißbegierde aufzusuchen?

den

den, noch weiters forschen, d. i. eine erweiternde Kenntniß aufsuchen von dem, warum die objektive Zeitfolge eben so, und nicht umgekehrt, bestimmt sey? Kömmts nicht ganz allein daher, weil wir wirklich durch die Erfahrung nur die Wirklichkeit der Zeitverhältnisse der Erscheinungen, keineswegs aber den hinreichenden Grund von selber einsehen?

Und nun diese nothwendige Unzufriedenheit unsers Erkenntnißvermögens, kraft welcher sie nirgend als in ihrem wirklich erreichten Ziele, nämlich nur in dem erkannten hinreichenden Grunde alles dessen, was sie auch schon objektiv erkennet, ruhen kann, diese soll sie aus sich selbst, und ihrer Natur nach, pur auf Schein und Illusion, und weit von ihrem einzig gesuchten Ziele, führen? Hr. Kant! dieß ist einmal ein dreustes Voraussetzen; nachdem ich bis zur Ueberzeugung dargethan habe, daß sie durch ihre ganze Deduktion nichts weniger erwiesen haben, als daß die metaphysischen, von der Erfahrung abstrahirten Begriffe außer ihrer Anwendung auf Erscheinung von objektivem Grunde leer sind.

235.

Nicht auf Schein, sondern nur auf die Erfindung des vollständig hinreichenden objekti-

3) Recht ist es gesagt: „Verstand und Vernunft können Vollständigkeit (des kennbaren Grundes) in der Verknüpfung ihrer Erkenntnisse im Felde der Erscheinungen niemals erlangen, - - sondern müssen nothwendig (um

ihr

ihr Ziel zu erreichen) die Gränzen der Erfahrung (besonders der Erscheinungen) überfliegen.„ Denn wenn die Erfahrung uns lehrt, z. B. daß es uns frey sey die gleichzeitigen verschiedenen Theile der Erscheinung eines Hauses von oben bis unten, und von rechts bis links zu apprehendiren, oder umgekehrt von unten bis oben, von links bis rechts; so fragt der Verstand um den hinreichenden Grund, woher es kömmt, daß wir doch wirklich vielmehr gegen unten zu mit unserm Wahrnehmen zu Werke gehen, oder von der linken Seite zur rechten. Und hier findet der Verstand in der ganzen Sphäre der Erscheinungen keinen befriedigenden objektiven Grund, wenn er nicht selbst mit der Erfahrung über die Erscheinungen, d. i. über die ganze Idee vom Hause und alle Wahrnehmungen ihrer Theile hinaus geht, und in der freyen Thätigkeit der beharrlichen Substanz den nächsten hinreichenden Grund der wirklichen Zeitbestimmung und selbst des Daseyns solcher Wahrnehmungen aufsucht.

den Grund des alles dessen, was sie erfährt, dringt die Vernunft kraft des Gesetzes ihrer Natur.

Und so geht es ihm mit allen thätigen Erscheinungen (Erfahrungen, Empfindungen), für deren wirkliches Entstehen nur in eben derselben Selbstthätigkeit des Subjekts sich ihm der nächste hinreichende Grund wenigst zum Theile darstellt. Ich sage zum Theile: denn die Vernunft findet meistens auch in solcher wahrgenommenen substantiellen Seelenthätigkeit noch nicht vollkommene Befriedigung ihrer Wißbegierde, und ihres Forschens. Sie fragt ferner bey dem

Ablaufe

Ablaufe einer Kugel über eine abhängige Fläche: wie kömmt es, daß die Thätigkeit der Seele in der Wahrnehmung der Kugel am obern Theile der Fläche sich zuerst, hernach in der Mitte, und zuletzt unten am Ende der Fläche, eben nach der Ordnung der objektiv bestimmten Zeitfolge äußere? Und wenn sie selbst aus der Erfahrung wahrnimmt, daß die selbstthätige Substanz der Seele kein Vermögen oder Kraft habe sich selbst so was anderst vorzustellen, als es in den sinnlichen Ideen als wirkliches und unmittelbares Objekt ihrer Wahrnehmung sich anschaulich darbiethet; so erkennt sie zwar itzt selbst aus der Erfahrung, daß die sinnlichen Ideen objektive Bedingungen der Möglichkeit selbst der thätigen Wahrnehmungen ihrer Zeitfolge, und folglich Gründe a priori ( causae materiales, ratio possibilitatis ) sind.

Aber mit alle diesem noch nicht befriediget, fragt der des vollständigen Grundes wißbegierige Verstand noch weiter: woher kömmt denn das Entstehen sammt der bestimmten Zeitfolge meiner sinnlichen Ideen von dem Ablaufe der Kugel selbst? Nicht mehr von der Thätigkeit der Seele. Denn diese hängt vielmehr in ihrem thätigen Wahrnehmen selbst vom schon vorläufigen Daseyn dieser so ihrer Zeitfolge nach objektiv bestimmten Ideen ab. Nicht von der puren innern Möglichkeit dieser Ideen und ihrer Zeitfolge: denn möglich waren sie von jeher, und auch in umgekehrter Zeitordnung, weil ja

doch

doch auch möglich ist, daß eine Kugel, z. B. durch Gewalt getrieben, sich von unten gegen oben hinauf bewegend in den Ideen vorkomme. Woher denn? Itzt kömmt die Phantasie der forschenden Vernunft mit der neuen Darstellung eines schon sonst für offenbar objektiv wahr erkannten Grundsatzes des Verstandes zu Hilfe. Alles positiv kennbare hat einen hinreichenden objektiven Grund der Kennbarkeit. Von diesen Ideen aber und ihrer Zeitfolge ist in der ganzen innern Substanz der Seele kein Grund ihres Daseyns; so muß selber außer dieser Seelensubstanz vorhanden seyn. Und itzt hat die des objektiven Grundes alles objektiv erkannten wißbegierige Vernunft schon wieder **alle Gränzen der Erfahrung**, und zwar **nothwendig** (d. i. von einer wahren Noth gedrungen) **überflogen.** Denn nicht frey ist ihr ein solcher Flug, nicht vermessentlich von ihr ins Leere hinausgewagt. Denn sie sieht erstens das Unhinreichende alles vorher erkannten objektiven Grundes, ehe sie einen solchen Flug über die Gränzen der Erfahrung wagt, deutlich ein. Sie ist durch den allgemeinen, objektivgültigen Grundsatz vom hinreichenden Grunde gesichert, daß es wirklich einen gebe, nicht inner, also außer den Gränzen der Erfahrung.

Der Schluß: **also außer der Erfahrung,** ist ihr itzt nicht mehr frey; denn sie sieht ihn mittels eines objektivgültigen Mittersatzes in dem allgemeinen objektivgültigen Obersatze schon enthal-

halten ein. Und itzt fragt sichs denn: ist meine Vernunft, bey diesem Schritt für Schritt immer auf objektiven Grund bedachtsamen Forschen, auf Schein ausgegangen, und hat sie nur eine Wolke statt der Juno, d. i. subjektiven Schein für objektiven Grund, ergriffen und erhaschet? Dieß ist die große Frage, Hr. Kant! die wir itzt erst miteinander auszumachen haben; weil sie doch durch ihre transcendentale Analytik noch gar nichts über selbe ausgemachet haben.

• So wie Hr. Kant hier voraussetzt, er habe dem Verstande seine Gränzen in der Erfahrung schon angewiesen; so setzte ich voraus, ich habe diese Gränzen oben durch die dargethanene Substantialität der Seele und Realität der sinnlichen Ideen schon vollends durchgebrochen.



Die Art, nach welcher sich Hr. Kant den Gang der Vernunft vorstellt.

Nach Hrn. Kant (bey Schulze S. 84) geht das eigentliche Geschäft der Vernunft folgenden Gang. „Alle unsre Kenntniß fängt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bey der Vernunft, über welche nichts höhers in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten, und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Der Verstand ist das Vermögen der Regeln (d. i. der unmittelbaren synthetischen Erfahrungsurtheile) vermittels welcher er den Erscheinungen Einheit giebt (d. i. sie allgemein denkt). Die Vernunft dagegen ist das Vermögen der Principien, d. i.

syn-

synthetischer Sätze aus blossen Begriffen, d. i. ohne daß diese, wie beym Verstandsgebrauche, auf Erfahrung angewandt sind. Daher ist die Einheit der Vernunft von der Einheit des Verstandes wesentlich unterschieden. - -

Die Natur der Vernunftschlüsse zeigt es deutlich, daß die Vernunft zur Erkenntniß im Schlußsatze bloß dadurch gelangt, daß sie ihre Gründe oder Bedingungen in den Prämissen aufsucht, und, wenn diese selbst noch Schlußsätze sind, dieser ihre Gründe und Bedingungen wieder in andern Prämissen nachsucht, so lang, bis man zu einer Prämisse, Grund, Bedingung kömmt, die nicht mehr bedingt, nicht mehr Folge oder Schluß aus anderm Grunde ist; wodurch dann die mannigfaltigen Erkenntnisse des Verstandes in durchgängigen Zusammenhang gebracht, und ihnen die höchstmögliche systematische Einigkeit verschafft wird.„ - - Da nun eine solche erste Prämisse nur aus einem blossen Begriffe unmittelbar und allgemein entstehen kann, und doch alle folgende Schlüsse als erster Grund gründet; nennt Hr. Kant sie ein Princip der Vernunft, weil nur diese alle Verstandesurtheile auf solche zurück führen, und dadurch ihnen vollständige Einigkeit des Zusammenhangs in ein System geben kann. Denn der Verstand urtheilet, nach Hrn. Kant niemal aus blossen Begriffen, sondern subsumirt nur Erscheinungen unter Begriffe, wo jene das Subjekt, diese das Prädikat, ausmachen.

Itzt fragt sich aber: „Ob das Vermögen der reinen Vernunft bloß darinn bestehe, bereits gegebenen Verstandes-Erkenntnissen nur eine gewisse logische Form, oder systematische Einheit, zu verschaffen, oder ob sie objektivgültige synthetische Grundsätze enthalte?„

## 237.

Wie er die Kenntnisse der Sinnlichkeit, des Verstandes, und der Vernunft unterscheide? Was ihm Idee sey? Was Principien der Vernunft?

Wir haben oben schon §. 234. gesehen, daß jeder Gegenstand der Erfahrung (von welcher ich die methaphysischen Begriffe als abstrahirt, und deßwegen schon als real und objektivgültig, ansehe; auf welche entgegen Hr. Kant seine angebohrnen Begriffe erst angewandt wissen will, um sie objektiv gelten zu lassen) selbst wieder bedingt ist; und deßwegen folgt klar, daß der oberste unbedingte Grund, zu dem die Vernunft durch alle Prämissen und Verstandsregeln endlich hinaufführt, kein Gegenstand der Erfahrung mehr seyn könne. Und so führt die reine Vernunft auf Begriffe und Grundsätze, welche weder zum Gebieth der Erfahrung, und, als unmittelbare bloß aus Begriffen gefaßte Urtheile, auch nicht zum Verstande gehören, welcher nur Erscheinungen unmittelbar unter Begriffe subsumirt, d. i. auf blosse Vernunftkenntnisse, deren Sätze Hr. Kant eben deßwegen **Principien** nennt. Die Begriffe aber vom Unbedingten, so fern sie den letzten Grund, oder Bedingung, vom Bedingten ausdrücken, heißt er Ideen, oder reine Vernunftbegriffe.

Und so haben wir nun vom Hrn. Kant den wesentlichen Unterschied, der drey Vorstellungsvermögen, nämlich der Sinnlichkeit, welche nur vorstellt, und dem Verstande Objekte darbiethet, aber selbst nicht denkt, nicht urtheilet, aber doch die Quelle aller reellen Kenntnisse ist (Krit. S. 294 *); des Verstandes, welcher die Erscheinungen, als seine einzigen Objekte, unter Begriffe, als lauter jenen entsprechende Denkformen, subsumirt, und dadurch Regeln, d. i. allgemeine synthetische Erfahrungsurtheile a priori, herfürbringt; deßwegen ihn auch Hr. Kant schlechthin das Vermögen der Regeln, so wie die Vernunft das Vermögen der Principien heißt; dessen eigenes in dem besteht, daß es auf Principien, und reine Vernunftsbegriffe durch ihre Prosyllogismen hinaufführt, welche sich durch Erfahrung weder mehr bestättigen, noch widerlegen lassen (Prol. S. 128). Dergleichen sind ein Wesen aller Wesen, als der letzte Grund des Daseyns der Welt und unsrer Seele, eine Körperwelt, als der allgemeine Grund unserer sinnlichen Vorstellungen, unsre Seele, als das letzte Subjekt eben derselben.

* Nur möchte ich fragen, wo denn das Vermögen einzelne Erfahrungen, sonderbare unmittelbare Urtheile, Schlüsse partim a priori, partim a posteriori, zu machen hingehöre? Ferner, was wir mit allen ersten Grundsätzen a priori anfangen sollen, welche

che sämmtlich aus blossen Begriffen analytisch gezogen, und nicht erst durch Prosyllogismen per regressum rationis erfunden werden; wie ich in dem Entwurfe von meiner Metaphysik erwiesen habe? Wir haben bisher sicher geglaubt, der Verstand biethe selbe, als sein Werk, der Vernunft zu ihrem Gebrauche, als Materialien zu ihrem Gebäude, dar, und nicht die Vernunft bewirke sie.

## 238.

Er leitet drey Ideen der reinen Vernunft von der dreyfachen Form der Vernunftschlüsse, wie die 12 Kategorien von den 4 logischen Denkformen her.

Um die Ideen, oder reinen Vernunftbegriffe, aus ihrer eigenen Quelle vollständig aufzuzählen, und wiederum so, wie bey Kategorien des Verstandes alle Rhapsodie zu vermeiden, leitet Hr. Kant (Prol. S. 129 §. 43) den Ursprung dieser Ideen aus der dreyfachen möglichen, logischen Form der Vernunftschlüsse her, nämlich der kategorischen, hypothetischen, und disjunktiven Forme; so wie er den Ursprung der Kategorien in den vier logischen Formen aller Urtheile des Verstandes gefunden zu haben glaubte. Denn, wie er sagt (Prol. S. 129), diese Formen machen das Logische der Vernunftschlüsse aus; so wie diese Schlüsse selbst, so fern sie die Verstandesurtheile in einer aus diesen dreyen Formen a priori als bestimmt vorstellen, die Ideen und Sätze der reinen Vernunft ausmachen.

Nach dieser dreyfachen Form der Vernunftschlüsse also, glaubet Hr. Kant, müsse es auch

gerade

gerade dreyerley Arten von Ideen der reinen Vernunft geben. Aus diesem Grunde leitet er also erstlich aus der kategorischen Form der Vernunftschlüsse die Idee des vollständigen und absoluten Subjekts (des Substantiellen) her, dem alle Accidenzen als Prädikate inhäriren; zweytens die Idee einer absoluten Vollständigkeit in der Reihe der Bedingungen aus der hypothetischen Schlußform, drittens die Idee eines bloß durch lauter Realitäten bestimmten Inbegriffes, oder unendlich vollkommenen Wesens aus der disjunktiven Form, deren Princip jenes der durchgängigen Bestimmung eines Dings ist. Die erste Idee führt auf die Substanz sowohl der Seele, als der Körper, die zweyte auf das Weltall, die dritte auf Gott.

## 239.

Ihre Entstehungsart aus blossen Begriffen des Verstandes soll schon zeigen, daß sie objektiv leer sind.

Diese Ideen, sagt Hr. Kant, entstehen aus blossen Begriffen des Verstandes, welche die Vernunft, ohne alle Anwendung auf Erscheinung, und folglich als noch ganz objektiv leer, in eine aus den dreyen Formen der Vernunftschlüsse zwar nach nothwendigen Gesetzen ihrer Verfahrungsart pur subjektiv zusammtetzt, ohne daß wir von der so entspringenden Idee irgend, oder durch Erfahrung auf eine andere Weise, sicher erkennen können, daß ihrem subjektiven Entstehen ein reelles Objekt irgend entspreche. Mithin enthalten dergleichen Vernunftideen und Schlüsse a priori nur subjektiven Schein ohne Kennzeichen von objektiver Realität: welchen Schein die Vernunft,

durch

durch den Hang ihre Wißbegierde zu befriedigen hingerissen, sich selbst vormacht, und ihn dann für eine nothwendige objektive Bestimmung der Dinge selbst hält. Daß dieser Schein entstehe, kann die Vernunft nicht hindern, wie Hr. Kant selbst bekennet; weil sie durch ihre eigene Naturgesetze selben subjektiv herfürzubringen hingerissen wird. Nur daß er nicht betriege, und für objektive Realität gehalten werde, dieß allein könne durch Kritik unsers Vernunftvermögens (d. i. durch wissenschaftliche Belehrung) verhütet werden.

Hier habe ich nur noch die Realität der Idee eines Weltalls, und das Ideal von einem unendlichen Wesen zu retten.

* Hr. Kant bemühet sich nun wiederum weitläuftig darzuthun, 1) daß, da wir die Substanzialität unsrer Seele sogar in der Erfahrung anzutreffen glauben, wir in unsern Schlüssen aus solcher Erfahrung uns durch lauter Paralogismen betriegen lassen: 2) daß aus der von uns angenommenen objektiven Realität aller sinnlichen Ideen, und der daher geleiteten Vernunftidee von einer Sinnenwelt widersprechende Sätze mit gleicher Bündigkeit können bewiesen werden, welche Beweise er Antinomien der reinen Vernunft nennt: 3) daß der Begriff von einem Innbegriff aller Realität, oder von Gott, ein pures Ideal der Vernunft ohne Objekt sey.

Denn die Substanzialität der Seele, und

** Den Vorwurf der Paralogismen bey der aus der innersten Erfahrung erprobten Sub-

stan-

stanzialität unserer Seele hoffe ich zwar oben §. 50. seq. schon bis zum Ueberfluß widerlegt zu haben. Gleichfalls habe ich die immer auf objektiven Grund gerichtete Vernunftschlüsse genugsam gerechtfertiget, mit welchen ich die Realität aller unserer sinnlichen Ideen, und folglich das wirkliche Daseyn einer Sinnenwelt erwiesen habe (68. 72.).

der äußeren Dinge, habe ich schon oben überflüßig erwiesen.

Doch bevor ich das noch übrige der vorgeworfenen Paralogismen über die Substanzialität und Einfachheit unsrer Seele, die Antinomien des Hrn. Kant über diese Sinnenwelt, und alsdann auch seine Einwürfe wider die objektive Gültigkeit der Beweise vom Daseyn Gottes widerlege, muß ich einige Anmerkungen und Erklärungen über das Geschäft der reinen Vernunft in Abfassung objektivgültiger Vernunftschlüsse a priori voraussetzen, um zu zeigen, daß die reine Vernunft Mittel genug habe sich in selben vor allem betrüglichen Schein zu verwahren.

## §. II. Erster Gang der Vernunft in ihren Schlüssen bey einer vollständigen Logik.

### 240.

Verwahrungsmittel der Vernunft, um sich in ihren reinen Vernunftschlüssen vor betrüglichem Schein zu hüten, und ihren Schlüssen immer objektive Realität zu verschaf-

Verwahrungsmittel der Vernunft wider allen Schein und Betrug.

schaffen. 1) Ich setze voraus, daß das eigentliche Wesen eines Vernunftschlusses nichts anders sey, als daß wir die Enthaltenheit, oder den Ausschluß (Widerspruch), des Prädikats des Schlußsatzes in dem Subjekte eben desselben, mittels der Prämissen, das ist, durch Vergleich mit einer dritten Idee, einsehen. Und nun schließe ich: wenn die Begriffe und die Sätze der Prämissen, als Verstandsbegriffe und unmittelbare Verstandsgrundsätze, objektive Realität haben, und übrigens die Schlußform so rechtmäßig ist, daß man wirklich in den Prämissen die Enthaltenheit oder die Ausschließung des Prädikats vom Subjekte des Schlußsatzes einsieht; so muß auch der Schlußsatz nothwendig objektivgülig seyn. Denn aus objektivgültigen Vordersätzen, als dem objektiven hinreichenden Grunde, kann nur eine objektivgültige Folge entspringen.

2) Da nun alle metaphysischen Begriffe, als aus der Erfahrung abgesöndert, offenbar ein mögliches Objekt vorstellen; die allgemeinen unmittelbaren Verstandessätze aber, welche die Prämissen für die reinen Vernunftschlüsse ausmachen, lauter analytische Sätze seyn müssen, in welchen man den objektiven Grund des Prädikats im objektivgültigen Begriffe des Subjekts enthalten einsieht: (denn, wie ich schon gezeigt habe, giebt es keine unmittelbaren allgemeinen synthetischen Verstandsurtheile) so kann die so richtig allein nach hinreichendem objektiven Grunde forschende Vernunft ganz und gar keine Gefahr

laufen

laufen einen pur subjektiven Schein statt reeller Wahrheit zu erhaschen. Ich habe diese Vorsichtsregeln der Vernunft längst schon in meiner Logik §. 281. angegeben.

3) Wir haben also in der That gar kein anderes sicheres Mittel unserer Kenntniß über den so engen Gesichtskreis der Sinnlichkeit und der Erfahrung zu erweitern, als durch allgemeine, mittels abstrakter Begriffe bloß von möglichen Subjekten analytisch formirter Verstandsgrundsätze der Ontologie, und durch mit richtiger Form aus lauter objektivgültigen Prämissen gezogene Vernunftschlüsse. Denn die eigentlichen unmittelbaren Verstandsurtheile sind immer nur analytische Urtheile, oder gar nur Worterklärungen; z. B. alle Substanzen sind ein beharrliches Subjekt der Accidenzen ꝛc.

4) Obschon also der Verstand allgemeine Sätze unmittelbar aus Begriffen gestaltet, und die Vernunft Schlüsse macht, welche durch keine Erfahrung mehr bestättiget werden können; bleibt sie doch von ihrer objektiven Gültigkeit so lang gesichert, so lang sie von der Realität der Begriffe und der Prämissen und von der richtigen Schlußform gesichert ist. Hr. Kant beschuldigt also sehr unrichtig die so herrliche Kenntnißkraft der menschlichen Vernunft, daß sie ihrer Natur nach eitel und voll des Betrugs sey, und aus einer angebohrnen unvermeidlichen Nothwendigkeit uns nur mit leerem Schein täusche. Nicht

pur Verlangen ihren Begriffen subjektive Vollständigkeit und System zu geben, sondern ihr wesentlicher Forschungsgeist von allen unsern Kenntnissen den objektiven hinreichenden Grund zu finden, erreget ihre Thätigkeit; und diese kann nur durch Erreichung ihres Ziels, nämlich des hinreichenden objektiven Grundes, befriediget werden.

## 241.

Begriffe, zu welchen die immer nach dem hinreichenden Grund forschende Vernunft führt, können weder leerer Schein, noch bloß von der logischen Form eines Vernunftschlusses entstanden seyn.

Ferner merke ich an. Da das Wesen eines objektivgültigen Vernunftschlusses, wie ich eben (240. n. 1.) gesagt habe, nichts anders ist, als die wirkliche mittelbare Einsicht, daß der objektive hinreichende Grund des Prädikats in dem objektiven hinreichenden Grunde des Subjekts der Schlußfolge wahrhaft enthalten, oder durch einen Widerspruch positiv ausgeschlossen sey, und dieß zwar mittels einer, nach regelmäßiger Form, angestellten Vergleichung mit dem ebenfalls objektiven hinreichenden Grunde eines dritten Begriffes; so können die Begriffe, auf welche die Schlußfolgen führen, nicht nur nie blosse Ideale, oder subjektiver Schein seyn, sondern auch ihren Ursprung nicht aus der pur logischen Form der Vernunftschlüsse herhaben. Vielmehr müssen sie alle dahin zusammtreffen, daß sie den vollständig hinreichenden Grund dessen nach und nach objektiv darstellen, von dessen unvollständiger Kenntniß der Forschungsgeist der Vernunft anfangs war gereitzet worden, diesen sei-

seinen hinreichenden Grund durch solche Vergleichung mit andern Gründen aufzusuchen.

1) Die Form also der Schlußfolge, welche nöthig ist um auf diesen obersten Grund zu kommen, muß selbst sich nach der objektiven Kennbarkeit solches Grundes richten, und kann also nicht die wahre Quelle des Ursprungs und der Verschiedenheit solcher Vernunftbegriffe, noch weniger die wahre Bedingung ihrer Möglichkeit sowohl als objektiven Gültigkeit seyn.

2) Hr. Kant hat also wiederum mit eben so seichtem Grunde die Vernunftbegriffe und ihre bestimmte Zahl aus der dreyfachen möglichen Form der Vernunftschlüsse hergeleitet, als er aus den logischen Formen der Verstandesurtheile die ursprünglichen Verstandesbegriffe hergeleitet, und in eine ihnen entsprechende Zahl gebracht hat; und das um so mehr, als es ja aus der allgemeinen Logik schon bekannt ist, daß, so wie die kopulative, also auch die disjunktive Form der Vernunftschlüsse, sich leicht auf die hypothetische Form zurückführen lasse, und daß folglich nur zwo Hauptformen der Vernunftschlüsse, nämlich die absolute und die hypothetische Form, alle mögliche Vernunftschlüsse darzustellen schon erklecklich sind.

3) Vielmehr, da das ganze Geschäft der Vernunft auf die Ausforschung des noch nicht eingesehenen vollständigen objektiven Grundes einer

ner noch unvollständigen Kenntniß der Sinnlichkeit hinzielt; von dessen absolut möglicher Kenntniß sie durch den ersten Grundsatz alles Denkens überzeugt ist; dieser hinreichende Grund aber, nach der innersten Erfahrung von dem stündlich neuen Entstehen neuer Gegenstände unsrer Sinnlichkeit (21.) offenbar nur in zwey Haupttheile sich selbst theilet, nämlich in den hinreichenden Grund der Möglichkeit, und in jenen des Daseyns, aller Gegenstände unsrer gesammten Erkenntniß (34. II.): so können die obersten allgemeinen Vernunftbegriffe, zu denen die Vernunft bey ihrem Forschen durch ihre Schlüsse sich erschwingt, keine andere seyn als eben reine Begriffe von dem hinreichenden Grunde oder der Möglichkeit, oder der Wirklichkeit und des Daseyns, alles dessen, was wir schon durch die Sinnlichkeit als wirklich, und eben darum als möglich, aber doch nur durch unhinreichende Gründe erkennt haben. Wenn nun also Hr. Kant seinen vermeinten obersten synthetischen Grundsatz der reinen Vernunft (**wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte gegeben**) auf den ersten Grundsatz vom hinreichenden Grunde nach meiner Erklärung (von 30. bis 40.) zurückführen wird: so wird er überzeugt werden, daß er ein analytischer und ganz gewiß objektivgültiger Verstandesgrundsatz sey (15. *).

4) Und nun ein solcher immer mit Vorsicht gewagter Flug unsrer Vernunft, wenn er schon über alle Erfahrung hinausgeht, ist sicher nicht auf puren betrüglichen Schein gerichtet.

* Daß unsre ganze Vernunftforschung wirklich auf nichts anders ausgehe, als auf den letzten vollständigen Grund der Möglichkeit und des Daseyns alles dessen, was wir in unsrer Sinnlichkeit als wirklich, und zwar als alle Augenblicke neu entstehend, erfahren, das beweisen selbst die Vernunftideen, auf welche Hr. Kant mit Recht das ganze Geschäft der Vernunft concentrirt hat, nämlich die Substanz der Seele als der nächste Grund aller Möglichkeit der Erscheinungen der zweyfachen Sinnlichkeit, und das wirksame Princip aller Gedanken und Willenshandlungen; die Sinnenwelt von unzählbarer Menge mit unsrer Seele gleichzeitiger Substanzen, als dem wirksamen Grunde unserer sinnlichen Ideen, und zugleich dem nächsten Grunde der Möglichkeit der durch wechselseitige Einwirkung in ihnen eben so, wie in unsrer Seele, immer neu entstehenden Aenderungen; endlich das Wesen aller Wesen, als den letzten vollständigen Grund der Möglichkeit sowohl als des Daseyns aller, in sich selbst nach aller Art nicht hinreichend gegründeten Substanzen, unsrer Seele sowohl, als der Sinnenwelt. Fürwahr alles dieses heißt nur auf guten Grund, nicht auf Schein forschen. §. III.

Selbst die Kantische Sammlung der Vernunftideen beweißt es, daß die Vernunft nur den vollständigen objektiven Grund der Möglichkeit und Wirklichkeit alles dessen aufsucht, was die Sinnlichkeit erfährt.

## §. III. Die schiefen Begriffe des Hrn. Kant vom bloß regulativen Gebrauche der Vernunft.

### 242.

Kantischer Entwurf vom bloß regulativen Gebrauche der Vernunft.

Hr. Kant merkte schon selbst das Ungereimte seines Satzes, daß die reine Vernunft mit allen ihren eigentlichen Kenntnissen bloß auf Schein, und zwar ganz unvermeidlich, führen soll. Deßwegen erdichtet er uns in seiner Kritik (S. 642) ganz nagelneue Regeln von dem bloß regulativen und nicht constitutiven Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft. „Die Ideen der reinen Vernunft, sagt er selbst (S. 669), können nimmermehr an sich selbst dialektisch seyn, sondern ihr blosser Mißbrauch muß es allein machen, daß uns von ihnen ein trüglicher Schein entspringt. Denn sie sind uns durch die Natur unsrer Vernunft aufgegeben, und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unsrer Spekulation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten. Vermuthlich werden sie also ihre gute und zweckmäßige Bestimmung in der Naturanlage unsrer Vernunft haben.“ „Alles, was in der Natur unsrer Kräfte gegründet ist, sagt er (S. 642), muß zweckmäßig, und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig seyn, wenn wir nur einen gewissen Mißbrauch verhüten, und die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen.“ Aus diesem Grunde schließt Hr. Kant folgendes:

1) Die Ideen und Principien der reinen Vernunft (237.) müssen, allem Vermuthen nach, obschon keinen transscendenten (objektiv-gültigen) Gebrauch, als Begriffe von wirklichen neuen Gegenständen, jedoch einen immanenten (einheimischen, subjektiven) Gebrauch haben, nämlich um den Verstandsgebrauch, und vermittels dessen auch ihren eigenen empirischen Gebrauch zu reguliren. Denn

2) Der Verstand verknüft nur die Erscheinungen der Sinnlichkeit (durch Subsumtion derselben) in gewisse Reihen der Begriffe *a priori*, und die Sinnlichkeit macht den Gegenstand für den Verstand aus.

3) Die Vernunft aber bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern hat zum Gegenstand den Verstand selbst, ordnet nur seine Begriffe, und giebt ihnen die systematische Einheit ihrer sämmtlichen Reihen, welche die Erscheinungen der Sinnlichkeit, als in sich vom Verstande subsumirt, enthalten.

4) Hr. Kant versteht aber durch das systematische einer Erkenntniß den Zusammenhang desselben aus einem Princip. Dieses Princip der systematischen Einheit aller Verstandsbegriffe ist jederzeit eine Idee von der Form eines Ganzen der Erkenntniß, welche vor der bestimmten Erkenntniß der Theile vorhergeht, und die Bedingungen enthält, jedem Theile seine

Stelle und Verhältniß zu den übrigen a priori zu bestimmen.

5) Diese Idee postulirt demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntniß, wodurch diese nicht bloß ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach nothwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird.

6) Diese Idee ist eigentlich kein Begriff vom Objekte, sondern von der durchgängigen Einigkeit der Begriffe, sofern dieselbe dem Verstande zur Regel dienet.

7) Solche Ideen und reine Vernunftprincipien der systematischen Einheit der totalen Verstandeserkenntniß sind die transcendentalen Ideen von einer Seele, als dem Subjekte aller Erscheinungen, und von Gott. Die Idee von einer äußern Körperwelt ist selbst widersprechend; wie es die aus selber entstehenden Antinomien beweisen. Sie hat also gar keinen auch nur immanenten Gebrauch.

8) Alle diese transcendentalen Ideen sind also von keinem constitutiven Gebrauche, so, daß dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben werden, und in dem Falle, daß man sie so versteht, so sind es bloß vernünftelnde (dialektische, betriegliche) Begriffe.

9) Dagegen aber haben sie einen vortreflichen und unentbehrlich nothwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammen laufen; der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen (NB. denn sie sind a priori schon angebohren vorhanden), indem er ganz außerhalb den Gränzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen.

10) Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der außer dem Felde empirischmöglicher Erkenntniß läge, ausgeschlossen wären (so wie die Objekte hinter der Spiegelfläche gesehen werden), allein die Illusion (welche man doch hindern kann, daß sie nicht betriegt) ist gleichwohl unentbehrlich nothwendig, wenn wir außer den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d. i. wenn wir in unserm Falle den Verstand über jede gegebene Erfahrung (dem Theile der gesammten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äußersten Erweiterung, abrichten wollen."

## 243.

Allgemeine Anmerkungen über selben.

Ehevor wir in die weitere Deduktion dieser Sätze des Hrn. Kant hineingehen, welche (von Krit. S. 631 bis S. 704) acht Bogen anfüllt, schicke ich hier wiederum einige allgemeine Anmerkungen über diesen von Hrn. Kant entworfenen bloß regulativen Gebrauch unserer Ideen von Gott, und von unsrer Seelensubstanz voraus.

Nach Hrn. Kant gäbe es weder Verstand, noch Vernunft, noch Logik.

1) Im Kantischen System, gleichwie man keinen genugsamen Grund der Verschiedenheit zwischen dem äußern und innern Sinne angeben kann (da es nichts giebt, wo diese relativen Begriffe, innerer, und äußerer Sinn, sich hinbeziehen); so gäbe es auch gar keinen Verstand, der sich zur systematischen Einheit durch reine Vernunft ordnen ließ. Denn

a) Die wenigsten Verstandsbegriffe der Metaphysik sind wirklich anwendbar auf blosse Erscheinungen allein, besonders wenn alles nur paßiv, ohne eigene wirksame Kraft, in ihnen erscheint (181.), denn wahre Substanz, wahres Accidenz, wahre wirksame Ursache und Kraft, und folglich alle von diesen abgeleiteten Begriffe, sind da, wo keine Seele als substantielles Subjekt vorhanden ist, mittels alles Schematismus objektivgültig nicht mehr anwendbar (181).

b) Gar keine allgemeine Verstandesurtheile mit objektiver Gültigkeit wären in diesem Systeme mehr möglich; nicht durch Begriffe als deren Subjekte; denn diese haben außer der Erfahrung

keine

keine Realität: noch durch synthetische allgemeine Erfahrungsurtheile, in welchen die metaphysischen Begriffe (als Prädikate) die Erscheinungen (als Subjekte) in sich subsumiren; denn dergleichen sind nicht möglich, wie ich schon gezeigt habe: noch durch Erfahrung selbst, als welche nie allgemein werden kann.

c) Der Verstand kann also auch die Erscheinungen in gar keine besondere Reihen der Begriffe a priori verknüpfen, in so weit sie Gegenstände der Begriffe sind, oder diese Begriffe objektivgültig machen können. Denn die Begriffe, welche allein noch auf sie anwendbar wären, als Realität, Möglichkeit, Wirklichkeit ꝛc. sind ihnen allen durchaus gemein, so wie das paßive Entstehen ꝛc.

d) Es giengen also nicht nur die logischen Formen aller gemeinen, kategorischen, hypothetischen, und apodiktischen Verstandsurtheile als eben so viele, niemals objektivgültig anwendbare Formen, ganz zu grund; sondern

e) auch aller immanente und bloß regulative Gebrauch der Vernunft, als welche in allen ihren eigentlichen Vernunftschlüssen wenigst einen durchgängig allgemeinen Vordersatz schlechthin nöthig hat, hörte gänzlich auf.

* Es giebt nämlich 1) nur alsdann wahrhaft einen innern und äußern Sinn, wenn es eine Seelensubstanz als einfaches Subjekt aller Erscheinungen giebt, deren ein Theil, gleichwie er einen äußerlichen Ursprung hat,

also auch nur Dinge außer dem Subjekte der Seele vorstellt; der andere aber von innenher sein Objekt zugleich, wie seinen Ursprung, herholt.

2) So wie die meisten metaphysischen Begriffe nicht bloß von Erscheinungen, ohne Bezug auf ihre, durch sie vorgestellte Quelle und auf ihr Subjekt, sondern von den selbst durch sie erscheinenden Substanzen der Seele und der Körper abgesondert worden: also finden sie auch nur in diesen die ihnen in der Anwendung auch auf Erfahrung entsprechenden Objekte.

3) Nur so fern die metaphysischen Begriffe von allem zufälligen Daseyn ihrer Objekte abstrahiren, und bloß ihre Möglichkeit vorstellen, können sie bey ihren widersprechenden Bestimmungen nach der genauen Abtheilungsregel dem Verstande allgemeine, nothwendige, zugleich unmittelbare, und doch auch ohne neue Anwendung auf Erfahrung schon für sich objektivgültige Urtheile verschaffen. Und so ist in uns ein wirklicher, selbst alle Erscheinungen sowohl, als ihre wirksamen äußerlichen und innerlichen Ursachen und Objekte, in lauter bestimmte, vollkommen allgemeine Reihen der einfachen metaphysischen Begriffe ordnender und verknüpfender Verstand.

4) Und nun hat erst Vernunft Platz, welche diese vollkommen allgemeine Reihen, und die sie bezeichnenden allgemeinen unmittel-

telbaren Sätze, durch die logische Form rechtmäßiger Vernunftschlüsse, in Ordnung und systematische Einheit bringe.

## 244.

2) Hr. Kant erklärt (242. n. 4.) die systematische Einheit unserer Erkenntnisse ganz richtig durch ihren Zusammenhang aus einem Princip; welches Princip jederzeit eine Idee von der Form eines Ganzen der Erkenntniß sey, nach deren vorhergehendem Entwurfe alle Theile des Ganzen ihre Stelle und einzelne Form bestimmt erhalten müssen a) Nur muß er hinzusetzen, daß, gleichwie die Vernunft, um nicht ihrer Natur nach bloß zu dialektischen Täuschungen bestimmt zu seyn, durchgängig sich selbst nur auf systematische Einheit lauter objektivgültiger Kenntnisse abzielet, also jene Vernunftidee, welche das Princip dieser Einheit seyn soll, und die Form des ganzen Systems, als ihren eigentlichen Gegenstand, vorstellt, so beschaffen seyn müsse, daß ein nach ihrer Anleitung wirklich in durchgängigem Zusammenhange errichtetes ganzes System der Verstandeskenntnisse durchaus in allen seinen Theilen objektive Gültigkeit und Realwahrheit enthalte.

Was systematische Einheit objektivgültiger Kenntnisse sey.

Und nun hiezu wird nicht um ein Haar mehr erfodert, als daß die Verstandeskenntnisse, welche als Theile des Ganzen in die systematische Form und Ordnung durch die Vernunft sollen gebracht werden, alle und jede schon vorhin objektiv-

jektivgültig sind, und alsdenn nach der logischen Form rechtmäßiger Vernunftschlüsse verbunden werden; und endlich daß die, durch solche Verbindung neu erhaltenen Vernunftschlüsse selbst auch ferner nach gleicher Form an andere Verstandeskenntnisse geknüpft, fernere Vernunftschlüsse nach richtiger Form herausgezogen, und so immer das ganze System der Kenntnisse bis ans End fortgeführt werde. Oder weiß mir Hr. Kant hievon noch was weiters bestimmt anzusagen, was noch überdieß zur systematischen Einheit durchgängig objektivgültiger Kenntnisse erfodert werde?

b) Nun aber die Idee der Form dieses Ganzen, oder das Princip dieser systematischen Einheit unserer Verstandeskenntnisse, ist nichts weniger als eine Idee von Gott, oder von unsrer Seele. Denn offenbar ist das regulative Princip der ganzen systematischen Verknüpfung solcher einzeln schon für sich objektivgültiger Kenntnisse nichts anders, als die logische Form (methodus scientifica) und ihre Regeln, theils einzelne objektivgültige Verstandeskenntnisse, als so viele Theile des künftigen Systems, voraus herzurichten, theils selbe ordentlich zu verbinden. Und die Idee von dieser Form ist offenbar selbst eine objektivgültige, und eben deßwegen auch eine konstitutive Idee eines für sich möglichen Gegenstandes; oder die Vernunft müßte wesentlich täuschend, und nur dialektisch seyn. Entgegen die Idee von Gott ist vielmehr das Ziel (nicht das ein ganzes System

der

der Kenntnisse ordnende Regulativ) auf welches die Idee der systematischen Form, und alles Zusammenhanges lauter objektivgültiger Kenntnisse, zuletzt, als zu seinem Hauptzwecke, hinführet. Sollte nun diese Idee von Gott, dieses Ziel aller systematischen Einheit lauter objektivgültiger Kenntnisse doch nur ein betrüglicher Schein seyn können; so müßte offenbar ex vero falsum, aus Realwahrheit Idealwahrheit, in beßter logischer Form folgen können. W. z. e. w.

245.

3) Ferner ist wohl zu merken, daß selbst zu der systematischen Einheit unserer durchgängig objektivgültigen Kenntnisse, um diese möglich und wirklich zu machen, außer der systematischen Einheit aller ein solches subjektives System ausmachender Kenntnisse, auch ein demselben genau entsprechendes objektives System der Gegenstände schlechthin vonnöthen sey. Denn, weil alle objektive Gültigkeit der Kenntnisse eine Verhältnißidee ist, und Gleichförmigkeit der Kenntniß im Vorstellen mit dem Objekte im Seyn ausspricht: so muß einem solchen subjektiven Systeme der Kenntnisse ein objektives, durchgängig eben so durch ein gemeinsames Princip zusammenhangendes System durchaus entsprechen; oder es würden bey allem Mangel und jeder Lücke des Zusammenhanges im objektiven Systeme eben so viele Unterbrechungen und Lücken objektivgültiger Kenntnisse im subjektiven Systeme nothwendig erfolgen müssen. Und hinwieder

Diese fodert ein ihr entsprechendes objektives System der Gegenstände.

würde bey allem bloß subjektiven Zusammenhange der Kenntnisse doch eben so oft ihre objektive Gültigkeit unterbrochen seyn.

## 246.

Wie systematische Einheit objektivgültiger Kenntnisse in uns entstehe.

4) Zum bloß subjektiven Systeme der Einheit objektivgültiger Kenntnisse ist also schlechthin nothwendig a) ein unmittelbarer hinreichender Grund sowohl der Möglichkeit, als des wirklichen Entstehens, des ganzen zusammenhangenden Systems lauter reeller Kenntnisse. Denn eben deßwegen, weil es ein neu in uns entstehendes System ist, kann der vollständig heinreichende Grund seiner Wirklichkeit nicht so unwechselbar, wie seine ewige Möglichkeit, und folglich nicht eines mit dieser seyn.

b) Der erste Grund der Möglichkeit aller unserer objektivgültiger Kenntnisse sind die bloß passiven sinnlichen Ideen, als die unmittelbaren Objekte der ersten geraden Anschauungen derselben, d. i. der eigentlichen Kenntnisse des äußern wirksamen Sinnes. Diese Kenntnisse des äußern Sinnes sind das erste Objekt und der erste Grund der Möglichkeit aller Kenntnisse des innern Sinnes; welche aber selbst wieder neue Objekte, d. i. Grund der Möglichkeit, (nebst der Substanz selbst der Seele) zu noch innereren Kenntnissen unser selbst, als eben so viele neue Erscheinungen, abgeben. Und so ist schon eine Ordnung in der Möglichkeit des Systems durch das, daß immer die Erscheinungen des mehr äußern

Sinnes

Sinnes die Kenntnisse des mehr innern Sinnes erst möglich machen; d. i. daß immer die ersteren den Grund der Möglichkeit der anderen ausmachen.

c) Aber wir haben noch keine Einheit selbst unter den passiven Erscheinungen des äußern passiven, noch unter den verschiedenen thätigen Kenntnissen des nämlichen wirksamen äußern, noch auch unter jenen des innern Sinnes, selbst auch nicht pur in Betreff ihrer Möglichkeit untereinander.

d) Wir zergliedern also unsere Sinneserfahrungen, und mittels dieser ihre Gegenstände, in ihre verschiedene Merkmale, und suchen Einheit, d. i. die Gleichheitsverhältnisse, in den einzelnen Gegenständen aller Kenntnisse der zweyfachen Sinnlichkeit auf, um die unermessene Menge derselben in gewisse Reihen zu vertheilen, und zu ordnen, z. B. in Fossilien, in Pflanzen, in Thiere, in Menschen, in Ideen, in Adperceptionen, in Begehrungen, in einzelne, allgemeine, unmittelbare, und mittelbare Urtheile ꝛc.

Allein da wir, wegen immer unvollendet bleibender Induktion solcher Zergliederung der Merkmale, und solcher Sammlung einzelner Dinge in Reihen von gleichen Möglichkeiten, durch alle Erfahrungen beyder Sinnlichkeiten keine vollständige Einheit solcher Reihen durch eigentliche allgemeine Erfahrungsbegriffe jemal zu erhalten im Stande sind:

e) so kömmt der Verstand der Sinnlichkeit in der Verbindung und Abtheilung aller ih-

rer objektivgültigen Kenntnisse durch Erfindung jener vollständigen Abtheilungen zu Hülfe, welche die metaphysischen Begriffe mittels des Satzes vom Widerspruche zustandebringen, und sich auf alle Möglichkeiten der Gegenstände unserer sinnlichen Kenntnisse erstrecken.

f) Zu allererst theilt der Scharfsinn des Verstandes alle Erfahrungskenntnisse sammt ihren Gegenständen in zween äußerst ungleiche Theile ab, deren einen die alleinige Kenntniß unsers immer unwechselbar fortdaurenden Ichs, als zugleich des allgemeinen Subjekts aller immer wechselnden Erscheinungen, und dieses Ich und Subjekt selbst als ein substanzieller Gegenstand, ausmacht; der andere aber durchgängig alle übrige sinnlichen Kenntnisse und deren unmittelbar gekannte Gegenstände, als lauter wechselnde Zustände jenes Subjekts, enthält, deren Entstehen in einer Zeitfolge ohne Bezug auf selbes Subjekt nicht kennbar, und welche folglich zum Theile in eben selbem Subjekte ihren Grund der Denkbarkeit oder Möglichkeit haben.

g) Ferner aber macht der Verstand eine neue vollständige, durch einen Widerspruch bestimmte Abtheilung dieser sämmtlichen äußeren und inneren Erscheinungen und wechselnden Zustände jener unsrer Seelensubstanz in jene, welche thätige Zustände und eigene aktive Kenntnisse von ihrem Gegenstande, und in andere, welche keine solche sind; zu welchen letzteren alle pur paßiven Vorstellungen der Sinne von Gegenständen außer uns, und selbst keine Kenntnisse unsrer

Seele von eben diesen durch sie vorgebildeten Gegenständen sind.

h) Hieraus aber entdeckt sich eine neue Art und ein neues Princip von der Verbindung des ganzen Systems der Objekte sowohl als der Kenntnisse der zweyfachen, wirksamen Sinnlichkeit, nicht mehr bloß ihrer Möglichkeit nach, sondern ihrer Existenz nach. Diese Art eines neuen verschiedenen Verhältnißes ihrer Verbindung im Daseyn besteht in dem, daß alle Erscheinungen, welche zugleich selbst Kenntnisse eines Gegenstandes sind, Wirkungen sind, deren Daseyn mit dem Daseyn der Seele als ihres innerlich wirksamen Principes schlechthin verbunden ist, also zwar, daß sie sich durch eben dieses Merkmal ihrer Verbindung mit der selbstthätigen, und durch sie denkenden Seele von allen bloß passiv in eben dieser Seele, nur als Subjekte, nicht aber durch sie als wirksames Princip, entstandenen Sinnenideen, als blossen erkenntnißlosen Bildern äußerlicher Objekte, deutlich unterscheiden. Und nun ist eben diese objektive Verbindung der beyden Existenzen, der Wirkung, und der wirksamen Ursache, der objektive Grund der Möglichkeit sowohl als Nothwendigkeit subjektiver Verbindung der Kenntnisse von beyden, also daß wir weder die Kenntnisse der Seele ohne die sie wirkende Seele, noch die sie denkende Seele ohne diese ihre Wirkung, erkennen und uns vorstellen können.

i) Natürlich aber führt eben diese durch die Ueberlegung bemerkte Ungleichheit des Princips

ihrer

ihrer Verbindung im Daseyn mit der Seele, ihrem Subjekte, auf Seite der bloß sinnlichen paßiven Ideen auf die Nachforschung, wo denn der Grund ihrer Verbindung im Daseyn mit der Seele herkomme. Schon die Erfahrung des innern Sinnes reicht der Vernunft durch Abstraktion den Begriff von einem Grunde solcher Verbindung im Daseyn eines Dinges mit dem andern in allen thätigen Erscheinungen des wirksamen zweyfachen Sinnes dar. Der Verstand macht seine widersprechende Austheilung der Gegenstände in selbst eigentlich denkbare (Realitäten) und nicht selbst, sondern uneigentlich, denkbare (Negationen). Die Vernunft vergleicht die vollkommen allgemeinen, und schon als reell erkannten Begriffe von Verbindung im Daseyn, von Negation, und Realität, und schließt, der Grund aller Verbindung im Daseyn zwischen verschiedenen Realitäten müsse selbst Realität, d. i. positiv denkbar seyn (31. 32. 33. 34.). Und nun da er nicht in der Seele, noch irgend in der ganzen Summe aller Erscheinungen zu finden ist: so schließt die Vernunft, er sey außer dem Subjekte der Seele, und es gebe folglich für eine jede sinnliche Idee so einen Grund ihres Daseyns in der Seele als Subjekt außer diesem Subjekte.

Itzt also entsteht in uns die aus Erfahrung und reellen Begriffen von der Vernunft erzeugte Kenntniß einer unserer Ideenwelt entsprechenden äußern Körperwelt.

Und

Und so erweitert sich das objektive System zugleich mit dem subjektiven Systeme unsrer Kenntnisse, jenes mit Einheit des Zusammenhangs durchgängiger Verbindung im Daseyn der Objekte durch das Princip der Wirksamkeit; dieses durch die thätige Zusammenhängung aller einzelner schon objektivgültiger Kenntnisse durch die immer genau nach der Idee der logischen Form und scientifischen Methode fortdenkende Vernunft der wirksamen Seelensubstanz, und immer mit Rücksicht auf die objektive Realität des ganzen Systems (193. n. 4.). Wenn demnach diese auf solche Art erzeugte Idee einer auf unsre Seele fortdauernd wirkenden, und ihre beharrliche Gegenwart durch die uns von ihr mitgetheilten Ideen andeutenden Körperwelt eine so in sich selbst widersprechende, folglich schlechthin objektivleere Kenntniß wäre, wie sie uns Hr. Kant durch seine zwo ersten Antinomien, als solche heraus raisonniren will: so wäre es schon ausgemacht, daß unsre selbst nach den genauesten Regeln einer reellen Logik denkende Vernunft schlechthin dialektisch wäre. Wo wir denn in so einem Falle doch auch derselben in ihren uns vorgespiegelten Antinomien eben so wenig trauen dürften. Und so bliebe doch auch die Idee von einer Körperwelt sowohl noch ein Problem, wie die Ideen von einer Seelensubstanz, und von einem Gott, nach Hrn. Kant nur Probleme sind.

* Hr.

Hr. Kant schränkt den Satz vom hinreichenden Grunde ohne allen Grund nur auf Gegenstände der Erfahrung ein.

* Hr. Kant wendet zwar (Krit. S. 635) ein: der Grundsatz, von dem, was geschieht, als Wirkung, auf eine Ursache zu schließen, sey ein blosses Princip der Naturerkenntniß, welche nur auf Gegenstände geht, die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können, aber nicht der spekulativen Erkenntniß, welche auf Gegenstände geht, zu denen man in keiner Erfahrung gelangen kann. Und ich frage: warum nur ein Princip der ersten? Hr. Kant antwortet: weil dieser Grundsatz nur die Bedingung möglicher Erfahrung enthält; von welcher sobald man in einer Spekulation abstrahirt, der Begriff einer Ursache alle Bedeutung verliert, und keine Rechtfertigung mehr Platz hat, mit was Grunde man von etwas, was da ist, und das man erfährt, zu etwas davon ganz verschiedenem, als seiner Ursache, übergehen könne, das man nimmer erfahren, sondern nur spekulativ erkennen kann.

**Antwort.** Ich habe oben (193.) schon deutlich erwiesen, daß Hr. Kant in seiner zweyten Analogie durch Ursache nur den Begriff einer causae materialis, nicht aber causae efficientis, ausdrücke. Und da er mit Hrn. Hume wähnt, es gebe gar keine Erfahrung von einer wirksamen Ursache, von welcher dieser Begriff könnte abstrahirt, folglich auch keine, welche unter selben könnte subsumirt werden: so hat dieser Grundsatz

satz bey ihm keinen andern Sinn, als: alles was geschieht (d. i. alle Erfahrung einer Zeitfolge) hat seine Ursache (d. i. hat ihre Bedingung der Möglichkeit im Objekte, das von ihr was verschiedenes ist). Und dann Bedingungen der Möglichkeit gehen freylich nicht über die Identität mit dem bedingten Möglichen hinaus; weil nur Widerspruch, d. i. solche Bestimmungen, deren eine die andere im nämlichen Subjekte unmöglich macht, die Identität aufhebt. So wie auch alle Erfahrung nur unmittelbare Objekte zu Bedingungen ihrer Möglichkeit haben kann.

Allein ich habe schon erwiesen, daß wir sichere Erfahrung von der Wirksamkeit unsrer Seele in allen Kenntnissen haben; von welchen eben wir den Begriff eines wirksamen Principes, oder Ursache, abstrahiren, und unter diesen Begriff subsumirt unser Verstand alle thätigen Kenntnisse unsrer Seele, als lauter Zustände, welche, neben dem blossen Grunde ihrer Möglichkeit (zu welchen selbst die paßiven sinnlichen Ideen vorderst gehören) auch einen wirksamen Grund ihres Daseyns, d. i. ihrer wirklichen (nicht nur möglichen) Verbindung mit dem Daseyn der Seele selbst, in der Thätigkeit der Seele haben. Durch eine mit Ueberlegung gemachte Vegleichung der Gegenstände jener innern Erfahrung über

alle unsere Kenntnisse mit den Gegenständen der äußeren Erfahrungen, d. i. mit den bloß passiven sinnlichen Ideen, bemerken wir den Mangel alles solchen wirksamen innern Grundes auf Seite dieser Ideen; und nunmehr fodert unsre Vernunft auch von der wirklichen Verbindung (nicht mehr bloß von ihrer Möglichkeit) dieser Ideen mit unsrer Seele ebenfalls einen so besondern wirksamen Grund, dergleichen einen wir schon von der Verbindung unsrer thätigen Kenntnisse aus der innern Erfahrung kennen. Und wollte die Vernunft auch diese Foderung unterlassen, so nöthigte sie der Verstand selbst, solche unverweigerlich zu machen, durch seinen ersten allgemeinen Grundsatz (15): alles hat seinen eigenen hinreichenden Grund; und alles verschiedene hat seinen verschiedenen Grund. Nun ist Möglichkeit und wirkliche Verbindung der Ideen mit der Seele eben so was verschiedenes, wie die Möglichkeit und wirkliche Verbindung der thätigen Kenntnisse mit eben derselben Seele verschiedene denkbare Dinge sind. Also wie diese letzteren, so müssen auch die ersteren außer dem Grunde ihrer Möglichkeit noch einen wirksamen Grund ihrer Wirklichkeit haben. Und da sie ihn nicht inner sich selbst, oder inner ihrem Subjekte haben, so giebt es einen für sie außer diesem.

Hr. Kant kann itzt nicht mehr sagen, der Begriff von so einer wirksamen Ursache verliere seine Bedeutung, wenn er über die Gegenstände der Erfahrung hinaus erweitert werde. Denn wir haben sogar selbst Erfahrung von einer thätigen Wirksamkeit unsrer Seele (76.), welche außer derselben hinauszielt, und Bewegung der Körper, und erst mittels dieser, andere sinnlichen Ideen bewirket. Und wenn nun diese Rechtfertigung der Herausfoderung des Hrn. Kant nicht genug thut, und ihn nicht überzeugt, daß wir mit gutem Grunde alle mögliche Erfahrung, durch die Macht, nicht bloßer Ideen, sondern des offenbar reellen Begriffes von wirksamen Principien und Ursachen, überfliegen (Krit. S. 638); so wird er in Ewigkeit sich nicht mehr rechtfertigen können wider den Vorwurf; die Vernunft sey nicht nur unsers Mißbrauchs, sondern selbst ihrer eigenen Natur halben, eben so wohl dialektisch, als täuschend der äußere Sinn mit seinen, eine Körperwelt umsonst uns so lebhaft vorstellenden Ideen ist; welcher Vermuthung aber doch selbst die ganze gesunde Vernunft sich widersetzet.

k) Diese Erfindung der objektiven Verbindung des Daseyns unsrer Seelensubstanz mit äußeren auf sie wirkenden, und einen Raum im Daseyn ausmachenden Dingen, sammt ihrer gegenseitigen wahren Wechselwirkung aufeinander,

der, ist demnach nicht mehr Verknüpfung bloß subjektiver Ideen, sondern lauter objektivgültiger Kenntnisse, deren logische Einheit und objektive Gültigkeit gleiches Schrittes fortgehen, und gleich offenbar sind. Sie führt uns aber itzt auch zu neuen Kenntnissen, an welche Hr. Kant bey dem engen Umfange seines blossen Erscheinung- und Erfahrungsystems (das ein ganz neuer Idealismus von lauter Erscheinungen und Gedanken, ohne einem denkenden Wesen, dem sie eigen wären, seyn würde) nicht denken darf; nämlich auf die Erkenntnisse der substantiellen Kräfte aller körperlichen Elemente, als welche wir aus den sinnlichen Ideen als ihren Wirkungen, sammt den wesentlichen sowohl als zufälligen Gesetzen ihrer Art und Stärke zu wirken (d. i. denjenigen sowohl, welche aus der Wesenheit der einfachen Substanzen, als aus der zufälligen Zusammenfügung derselben, entspringen) kennen lernen.

Wir erkennen hierdurch ein objektives Ganzes vom Weltalle, in welchem alle Theile durch wechselseitige reelle Einwirkungen physisch und reell verbunden, und in allen ihren innerlichen Zuständen von einander abhängig sind; mit welchem auch unsre Seele mittels unsers Körpers fortwährend zusammenhängt; also, daß sie daher ihre passiven Ideen, und mit diesen allen ersten Stoff ihrer Kenntnisse, empfängt. Auch in diesem erweiterten Systeme unsrer Kenntnisse ist nicht nur subjektive Einheit nach durchaus logischer Form; sondern auch objektive durchgän-

gängige Gültigkeit mittels lauter Erfahrungsideen; welche die Vernunft, mit Hülfe allgemeiner, schon vorhin selbst durch Erfahrung realisirter Verstandesbegriffe von hinreichenden wirksamen Principien alles wechselnden Daseyns, gleichfalls realisirt. Hr. Kant hingegen, so wie er weder eine wirksame Kraft, noch eine Substanz kennet, kann vom Daseyn seiner ganzen Erscheinungswelt, ihrem augenblicklich neuen Entstehen und Abändern, gar keinen Grund angeben. Er weiß nichts als vom Daseyn und Ablauf der ganzen Erscheinungsmasse, nichts aber, gar nichts von der Art der wirklichen Verbindniß der Erscheinungen untereinander; warum diese sinnlichen Ideen itzt zugleich nebeneinander sind, und jene so aufeinander folgen.

1) Allein bey aller dieser Erfindung von objektiver Einheit des von uns bisher erfundenen Systems der Gegenstände unserer durchgängig objektivgültigen, und immer genau nach der logischen Form auch subjektiv verbundenen Kenntnisse sind wir noch nicht am Ende der Kette ihrer Verbindung. Wir wissen bis itzt mehr nicht als den durch wechselseitige Wirkungen dieser mit Kraft begabten Substanzen entstandenen allgemeinen Zusammenhang ihrer immer wechselnden Zustände. Nichts aber wissen wir von der Verbindung aller dieser Millionen von Substanzen selbst in ihrem Daseyn, woher sie sey. Ja selbst von dem Daseyn und Zusammenhange ihrer wechselnden inneren Zustände, ob wir schon die nächsten wirksamen Gründe bis auf eine unbe-

stimmte Weite in den Wirkungen der Kräfte selber Substanzen angeben können, ist es doch offenbar unmöglich, daß die entfernten letzten, und folglich die vollständig hinreichenden Gründe derselben, als immer lauter wechselnder Realitäten, in der unveränderlichen Möglichkeit der substanziellen, an sich unwechselbaren Kräfte, denen allein Wirksamkeit zukömmt, enthalten seyn können.

Was aber die Verbindung der Substanzen selbst, und auch die Gesetze ihrer Kräfte, anbetrifft, so lehrt uns die Erfahrung unserer durch die Vernunft schon realisirten sinnlichen Ideen selbst, daß, gleichwie die Arten der Verbindung im gleichzeitigen Beysammenseyn derselben (d. i. die Verhältnisse im Raume, den sie durch ihr wesentliches Auseinanderseyn ausmachen) durchgängig immerfort wechseln, also keine von allen solchen bestimmten wechselnden Arten der Verbindung ihnen wesentlich, sondern alle im Bezuge auf ihr Wesen und ihre Möglichkeit bloß zufällig sind. Da sie nun doch nicht ohne alle bestimmte Art der Verbindung wirklich im Daseyn verbunden seyn können; keine aber aus allen bestimmten Arten dieser ihrer gleichzeitigen Verbindung im Daseyn in ihren Wesen den hinreichenden Grund haben kann: so sind wir eben so offenbar gezwungen den hinreichenden, unmittelbaren wirksamen Grund des absoluten Daseyns aller Substanzen dieses Weltalls außer derselben Weltall in einem von diesem ganz verschiedenen Urwesen zu suchen; wie wir das wirksame Prin-

cip aller unsrer sinnlichen Ideen außer dem ganzen Felde unsrer Erfahrung zu suchen gezwungen waren.

Ferner gleichwie der größte Theil der wirklichen Wirkungsart und Ordnung der Weltelemente erst durch die Art ihrer allgemeinen Verbindung und Zusammensetzung im Raume bestimmt wird; und gleichwie außer dem ganzen Weltalls in einem von diesem verschiedenen Urwesen der unmittelbare wirksame Grund der gleichzeitigen Verbindung aller Weltelemente schlechthin muß gesucht werden: so ist dieses Urwesen ebenfalls für das einzige hinreichende wirksame Princip aller zufälligen, bloß von der Art der Zusammensetzung abhängenden wirklichen Gesetze der Elementarkräfte anzusehen Wir erweiteren also unser subjektives und objektives Kenntnißsystem von dem Weltalle nun auf ein Urwesen, welches das wirksame Princip des Daseyns aller seiner Elemente, und das alle Wirkungsgesetze ihrer Elementarkräfte vollends bestimmende Princip seyn soll, mit eben solcher Einheit der subjektiven logischen Form und Uebereinstimmung des objektiven Grundes; wie wir das System unserer Kenntnisse von dem Felde der Erfahrung aus auf ein ganzes Weltall erweitert haben (lit. k).

m) Es hängt aber hauptsächlich von der Ordnung und origineller Art des Daseyns, und der Zusammensetzung aller Weltelemente die stäts fortdauernde ganze Vollkommenheit dieses unermessenen Weltalls ab; mittels welcher Ordnung

näm-

nämlich alle und jede Theile jene Lage und schicklichste Anwendung ihrer Kräfte, so wie auch alle insgesammt jene einstimmende Verhälniß ihrer Zusammenwirkung erhalten, welche die wirklich nun existirende Vollkommenheit schlechthin, als letzter Zweck von seinen allein hinlänglichen Mitteln, erfoderte, um durch sie so wirklich zu werden. Eben jenes Urwesen also, dessen wirkliches Daseyn, als eines wirksamen letzten Princips der Verbindung aller Weltsubstanzen im gleichzeitigen Daseyn, überhaupts sowohl, als nach ihrer originell bestimmten Art, wir schon in unser durchaus objektivgültiges Kenntnißsystem mit vollkommener, subjektivlogischer, und objektivphysischer Einheit des Zusammenhangs gebracht haben, ist auch selbst das wirksame Princip und der einzige Urheber der ganzen Ordnung, Uebereinstimmung aller Theile, und aller Vollkommenheit dieses ganzen Weltalls.

n) So wie wir aber aus den Ideen als ihren Wirkungen die Art der Kräfte ihrer wirksamen Principien, nämlich der Weltelemente, und aus den Wirkungen unsrer Seele, d. i. aus ihren Kenntnissen, eben so unsere Seelenkräfte, mit allem Grunde erkennen; so erkennen wir auch mit gleichem hinreichenden Grunde die Art des Wesens jenes Urwesens, wenigst zum Theile aus dem, was selbes wirklich gemachet hat, und wir eignen ihm Kenntniß alles dessen, was er wirklich gemacht hat, nebst der Macht und Kraft selbes wirklich zu machen zu; weil selbst

unsre

unsre Seele, das Werk seiner Macht, eine Kenntnißkraft hat, mit welcher sie im Stande ist sich sehr grosse Einsicht in eben dieses sein herrlichstes Werk zu erwerben. Ich sage aber: wir kennen dieses Urwesen mittels des Weltalls nur zum Theile. Denn weil wir bloß a posteriori nicht wissen können, ob dieses Werk seine Kenntniß und Macht erschöpfe; so können wir auch auf diesem Wege allein uns keinen bestimmten Begriff über den Grad seiner Wissenschaft und Macht, und noch minder von seiner ganzen Vollkommenheit machen. Wir können ihm daher aus dem alleinigen Grunde der Ordnung und Vollkommenheit des ganzen Weltalls, als seiner Wirkung, nicht mehr Weisheit und Macht beylegen, als wir zur Bewerkstelligung so eines Werkes schlechthin nothwendig zu seyn beweisen können.

o) Wir suchen also mit allem Rechte zuerst die Kräfte der Weltelemente, die Ordnung ihrer Zusammensetzung, die unveränderlichen und ordentlichsten Gesetze ihres Wirkens, und die ganze unermessene Vollkommenheit des durchgängig physisch verbundenen Weltalls aus ihm selbst zu erkennen, um dadurch erst auf die uns auf diesem Wege a posteriori mögliche Kenntniß des Wesens, der Eigenschaften und Vollkommenheiten jenes Urwesens und Urhebers desselben, so wie auch zum Theile der Größe derselben, zu kommen.

## 247.

Die Erdichtung vom bloß regulativen Gebrauche der Vernunft wird klar erwiesen.

Wir sehen nun aber klar, daß in diesem ganzen Systeme unserer Kenntnisse nirgends die transcendentalen Ideen von der Seele des Menschen, oder von Gott, d. i. Vernunftideen zugleich als Principien der systematischen Einheit vorkommen. Denn erstens selbst die Idee von der Seele kömmt (246. Lit. f.) nicht als eine transcendentale, noch als eine idea factitia, sondern als eine unmittelbare Erfahrungskenntniß vor. Die Idee von Gott aber, auf welche uns dieses ganze System der Erkenntniß a posteriori führet, ist zwar transcendental; allein sie ist nicht a priori bloß von der Vernunft entworfen und zusammengesetzet; sondern sie stellt ein selbst mit den Gegenständen unsrer Erfahrung nothwendig verbundenes Objekt schlechthin und bloß so vor, als wir sein Wesen selbst aus den nämlichen Gegenständen der Erfahrung zu bestimmen genöthiget sind, mit denen es objektiv zusammenhängt.

Diese Idee kömmt endlich auf keine Weise als Princip der Einheit des ganzen Systems dieser Kenntnisse, sondern einzig und allein als das letzte Ziel und die Vollendung dieses Systems vor, so weit nämlich selbes auf dem Wege a posteriori gebracht werden mag.

1) Nichts also von dem, was Hr. Kant (242. n. 7. et seq.) von dem bloß regulativen Gebrauche dieser Ideen gesagt hat, kann

von selben Platz haben, so fern wir die Kenntniß unsrer Seele und eines Gottes auf dem Wege *a posteriori* aufsuchen.

2) Hr. Kant kann also nicht anderst, als es selbst bekennen (Krit. S. 695 et seq.), es gebe ohne Zweifel ein von der Welt unterschiedenes Urwesen, welches den Grund des Daseyns, der Ordnung, uud alles Zusammenhanges der Weltelemente, nach allgemeinen bestimmten Gesetzen enthalte.

3) Er läugnet aber wider den klaren Grund der Wahrheit, daß man objektivgültig dieses Urwesen nach der Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung, z. B. unsrer Seele, denken dürfe (Krit. S. 697). Denn ob wir schon auf diesem Wege a posteriori nicht wissen können, ob und wie weit dieses Urwesen von den Mängeln und Einschränkungen der in unsrer Seele und übrigen Weltelementen, als in seinen Wirkungen, vorkommenden Kräfte frey sey; so ist doch unfehlbar gewiß, daß es als wirkendes Princip das ebenfalls in sich enthalten muß, was er seinen Werken mittheilt. Nun aber so ist auch in der menschlichen Seele eine Kraft ihre Werke mit Einsicht und vorläufiger Kenntniß herfürzubringen.

* Hr. Kant sagt (Krit. S. 672): wir müssen „a) nicht von einer einfachen denkenden Substanz die innere Erscheinungen der Seele, sondern nach der Idee eines einfachen Wesens, jene von einander ablei-

Einwendungen des Hr. Kant werden aufgelöst.

ten; b) nicht von einer höchsten Intelligenz die Weltordnung und systematische Einheit derselben ableiten, sondern von der Idee einer höchstweisen Ursache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bey der Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am besten zu brauchen sey." c) „Wir müssen, sagt er (S. 671), in der Kosmologie die Bedingungen der inneren sowohl als der äußeren Naturerscheinungen in einer solchen nirgend zu vollendenden Untersuchung verfolgen, als ob dieselbe an sich unendlich und ohne ein erstes und oberstes Glied sey; obgleich wir darum außerhalb allen Erscheinungen die bloß intelligibelen ersten Gründe derselben nicht läugnen, aber sie doch niemals in den Zusammenhang der Naturerklärungen bringen dürfen, weil wir sie gar nicht kennen."

Die Realität der Idee von einer Seele wird mit Evidenz erwiesen.

** Antwort auf a). Ohne dem reellen Objekt der Idee einer Seele mag wohl die Möglichkeit jeder innern Erscheinung insbesondere, auch die Compossibilität mancher miteinander, aber niemal die wirkliche Verbindung im Daseyn aller, ja auch nicht einmal die Compossibilität aller insgesammt miteinander, aus der blossen Idee so einer Seele objektivgültig abgeleitet werden. Nun ist unsre Idee von der Seele (von unserm Ich) wenigst als Form aller inneren Erscheinungen,

für die sie Hr. Kant ansieht, doch eben so gewiß eine Erfahrungsidee, als die Idee vom Raume und von der Zeit. Sie kann also keine blosse Vernunftidee, keine blosse Voraussetzung eines idealen bloß regulativen Principes seyn. Offenbar falsch ist es also, daß sich die Vernunft nur des Begriffs der empirischen Einheit alles Denkens statt des Erfahrungsbegriffs bediene, wie Hr. Kant sagt (Krit. S. 682).

Zu dem enthält diese offenbare Erfahrungsidee die deutliche Vorstellung der Thätigkeit und Wirksamkeit so klar in sich, daß eben Hr. Kant selbst nur dieses Merkmales halben dem Verstande und der Vernunft Spontaneität zugesteht. Nun aber Thätigkeit und Spontaneität ist nicht bloß ein Princip der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit der Verbindung im Daseyn. Wir haben also aus der Erfahrung (nicht durch Erdichtung und Voraussetzung der Vernunft) eine objektivgültige Idee, folglich ein constitutives Princip, von einer wirksamen Substanz, und zugleich von einem gemeinsamen Subjekte aller inneren Erscheinungen, auf welches wir diese alle beziehen, und ihre wirkliche Verbindung davon ableiten müssen. Diese ist nicht selbst bloß eine Form des Denkens, sondern ein selbst nach der Form einer vollständigen Logik immer mit objektivgültigem Zusammen-

menhange aller Kenntnisse **wirksam zu denken fähiges Princip.** Nur diese logische Form ist selbst fähig der Gegenstand eines abstrakten allgemeinen Begriffes zu seyn. Da entgegen die Erfahrungsidee von meiner Seele, als denkender Substanz, ein schlechthin einzelnes Objekt vorstellt.

Eben so auch die Realität der von einer äußeren Welt, und einer höchsten Weltursache.

*** **Antwort auf b und c).** Wir mögen eine Idee von höchster Ursache der blossen Sinnenwelt als bloß regulatives Princip, oder selbst ein wirkliches höchstes Urwesen als constitutives Princip, voraussetzen: ohne eine äußere Welt ist alle Ableitung der Verknüpfung der Erscheinungen beyder Sinnlichkeiten und ihrer Ursachen eitel Schein und Betrug unsrer dichtenden Vernunft. Denn alsdann ist im ganzen Felde des äußern Sinnes alles bloß passiv, und auch im ganzen Felde des innern Sinnes ist für die Erscheinungen des äußern Sinnes, als welche letztere jenen immer vorausgehen müssen, ebenfalls kein Grund ihres Daseyns, und ihrer wirklichen Verbindung, vorhanden. So gar auch kein Grund von Compossibilität ist in einer Idee des äußern Sinnes gegen eine andere Idee des nämlichen äußern Sinnes anzutreffen; so wenig als ein äußeres Weltelement, oder eine Substanz, der Grund zur Möglichkeit einer andern Substanz seyn kann, wenn die äußere Welt wirklich existirt.

Setze

Setze man nun die blosse Idee einer Ursache solcher blossen Sinnenwelt voraus; so kann sie nichts als Schein und Betrug enthalten, wenn wir wider alle objektive Wahrheit uns in selber Gründe des Daseyns, und der Verbindung oder auch nur der Compossibilität und physischer Einheit, im ganzen Felde des äußern Sinnes vorstellen, wo wirklich gar nichts davon vorhanden wäre. Realisiren wir aber in dem nämlichen Falle eben diese Idee durch eine angenommene wirkliche höchste Intelligenz, so wird diese allein das objektive Princip aller Compossibilität sowohl als wirklicher Verbindung für die ganze Sinnenwelt werden, ohne daß von selber ein wahres objektives, von jener verschiedenes System innerlich miteinander verbundener Erscheinungen könnte abgeleitet werden. Im Gegentheile aber, nachdem wir die Wirklichkeit und wahre objektive Verbindung unsrer Seelensubstanz, und aller ihrer Kenntnisse und Erscheinungen, mit einer ganzen Welt von äußeren, eben auch wirksamen Substanzen schon erwiesen haben, ehe wir die Idee von einer höchsten Intelligenz als Weltursache entwerfen könnten; so leiten wir, ohne uns noch einer solchen Idee dieses Urwesens auch nur als eines regulativen Princips bedienen zu wollen (ja auch ohne es zu können; weil wir sie selbst erst durch diese vorläufige Naturbetrachtung gestalten müssen) die ganze Verknüpfung al-

ser Ideen der äußerlichen Sinnlichkeit unmittelbar von den Einwirkungen der Elemente dieser äußern Körperwelt auf unsre Seele, und so auch selbst die wechselnden sowohl inneren Zustände, als äußeren Verhältnisse dieser Elemente selbst von ihren gegenseitigen Einwirkungen aufeinander her.

Wir verfolgen zwar auch wirklich die Reihe der immer vorangehenden Einwirkungen, als so vieler unmittelbaren Mitursachen jeder folgenden; aber wir sehen uns doch vollkommen überzeuget, daß diese Reihen weder wirklich ins Unendliche also haben fortgehen können, und doch, wenn es auch wäre, niemals einen hinreichenden Grund des Daseyns und der Verbindung aller dieser wirksamen, und in aller Art ihres Daseyns und Wirkens so veränderlicher Substanzen in sich enthalten, d. i. wirklich existiren könnten; wenn es nicht ein von dieser ganzen Körperwelt noch verschiedenes Urwesen gäbe, welches der letzte wirksame Grund aller seiner Verbindung, Ordnung, und Einheit wäre. Die für sich selbst schon realisirte und objektivgültige Idee von der ganzen Ordnung und Einheit der Körperwelt wird unser Princip a posteriori zu dem Entwurfe einer eben so konstitutiven Idee von einem höchsten Urwesen; und das ganze System unserer Kenntnisse von der Sinnen- und Körperwelt, von ihrer Ordnung,

und

und Einheit steht mit vollkommener Einheit des subjektiven Zusammenhanges schon vorher bis auf dem obersten Gipfel da; dem die aus selbem erst geschöpfte eben so reelle Kenntniß von jenem höchsten Urwesen nur durch eine wichtigste Vollendung desselben die Krone auffetzt.

Freylich gehen wir mit unserm Kenntnißsysteme über das ganze Feld der Erfahrung schon wenigst bey der Kenntniß einer Körperwelt hinaus. Allein wir haben die allgemeine Möglichkeit des Begriffes von einer eigentlich wirksamen Ursache durch die innere Erfahrung von der Thätigkeit unsrer Seele, sowohl in Herfürbringung aller Erscheinungen des innern Sinnes, als auch in der Bemühung außer sich durch Bewegung zu wirken, schon erwiesen. Und da uns die Erfahrung des äußern Sinnes selbst, sowohl durch das passive Wesen der Sinnenideen, als durch ihre Vorstellungen, welche doch nimmermehr, oder als bloß eitler Schein, oder ohne eine wirksame Ursache von sich selbst, daseyn können, zu so einem Ueberfluge über ihr ganzes Feld auffodert; haben wir nicht Ursache, hier am Ende unsers bisher so fest verbundenen Systems zu vermuthen, wir möchten da erst ins Objektivleere verfallen. Und eben dieser nämliche Grundsatz, vom hinreichenden Grunde alles dem Wesen eines Dinges zufälligen Daseyns,

führt

führt uns auch noch selbst über die ganze Körperwelt hinaus, bis an ein selbst, nicht nur Accidenzien, sondern Substanzen herfürbringendes und verbindendes wirksames Urwesen. Wo freylich bey dem neuen Objekte selbst der Erfahrungsbegriff eines wirksamen Principes, nicht zwar seiner Art nach, sich ändert, doch aber nach der Proportion seiner Wirkung an der Größe seiner Realität um sehr vieles wächst; so daß es sehr vortheilhaft seyn muß, wenn wir durch den Weg a priori noch deutlicher seine Möglichkeit auch bey seiner itzigen nothwendigen Größe erweisen können.

Falsche Vorwürfe, und eigene Paralogismen des Herrn Kant.

**** Unterdessen ist es doch offenbar falsch, daß (wie Hr. Kant Krit. S. 686. sagt) „, wir jenes höchste Urwesen aus dessen blossem Begriffe an sich selbst behaupten, und bloß, weil uns die Vernunft gebiethe, alle Verknüpfung der Welt nach Principien einer systematischen Einheit zu betrachten“: ferner „ die Vernunft könne hiebey nichts als ihre eigene formale Regel, in Erweiterung ihres empirischen Gebrauchs zur Absicht haben, niemals aber eine Erweiterung über alle Gränzen des empirischen Gebrauchs durch den constitutiven Gebrauch dieser Idee.“ Denn offenbar ist es,

a) Daß wir in unserm ganzen Kenntnißsysteme den Begriff von Gott als einem höchsten Urwesen niemals zu einem Princip unsrer Kenntniß gebrauchen, sondern bloß

durch

durch die logische Form lauter objektivgültiger, und eben durch sie zusammenhängender Kenntnisse, erst auf den Begriff von diesem Urwesen, nicht als einem idealen Princip der Einheit unsers Kenntnißsystemes, sondern als eines objektiven wirksamen Princips des ebenfalls objektiven Weltsystems, geführt werden.

b) Offenbar ist's, daß Hr. Kant hier mit tropischen Ausdrücken nur seine Paralogisme verdecke. Denn was heißt wohl endlich: die Vernunft gebiethe; sie habe zur Absicht? Die Vernunft kann dem Willen, und auch der Wille kann der Vernunft gebiethen, aber die Vernunft gebietet sich nicht selbst. Absichten haben ist wieder ein Thun des Willen, nicht der Vernunft.

Die Vernunft hat also nur Naturgesetze, durch welche sie in ihrem eigenen richtigen und durchgängig constitutiven Gebrauche in einem ganzen, durchgängig zusammenhängenden Systeme von Kenntnissen richtig kann geleitet werden, und die alleinige Absicht solcher Naturgesetze kann nur die durchgängige objektive Gültigkeit aller Kenntnisse im ganzen Systeme, d. i. nur constitutiver Vernunftgebrauch seyn. Diese Naturgesetze selbst sind die logischen Regeln, mittels deren Befolgung wir für die ersten Principien unsrer Kenntnisse nur immer objektivgültige Erfahrungsideen annehmen, aus selben nur lauter eben so reelle allgemeine

Begriffe gestalten, und alle Materialien in die rechtmäßige logische Form reeller unmittelbarer Urtheile des Verstandes, und endlich in eben so gültige Schlüsse der Vernunft, d. i. in ein methodisch fortgedachtes Kenntnißsystem, zusammensetzen. Hr. Kant muß also, um nicht mit lauter Paralogismen ein langes Gepräng zu machen, entweder uns in unserm ganzen Kenntnißsysteme a posteriori vorausgesetzte objektivungültige Ideen und Begriffe, oder falsche Vordersätze, oder Fehler wider die seientifische Form der Verknüpfung der Kenntnisse zeigen, oder er muß in vollem Ernste fein schön deutlich behaupten, selbst die nach aller logischen rechtmäßigen Form und Methode fortgesetzte Verknüpfung lauter objektivgültiger Kenntnisse führe zuletzt doch nur auf Schein, und wirklich betriegliche Ideen; und die Absicht selbst der Naturgesetze sey keine andere als uns mit Schein zu täuschen; folglich sey die Vernunft selbst ihrer ganzen Natur nach bloß dialektisch. Hm! so eine Vernunft mag Hr. Kant für sich behalten.

Unterdessen sind die Naturgesetze in sich selbst so unveränderlich, als die Substanz selbst, deren eigentliche Naturkraft in uns die Kraft zu denken selbst ist. Sie sind nichts als Ausdrücke des Vermögens rechtmäßig, d. i. physisch vollkommen, und übereinstimmend mit der substanziellen Vollkommenheit der Kraft, seine Wirkungen zu

ver-

verrichten, d. i. richtig zu denken und zu erkennen, was durch so eine Kraft kennbar ist. Nur eine mit Intelligenz selbst versehene Kraft und oberes Princip, welches so eine intellektive Kraft zu denken wirklich gemacht, und mit allen übrigen nöthigen Erfodernissen, sich selbst die ersten Urstoffe von seinen Kenntnissen zu erwerben, versehen hat, d. i. nur der Welterschaffer, welcher dieser Denkkraft der menschlichen Seele einen eigenen, mit sinnlichen Organen versehenen Leib gegeben, und die ganze Körperwelt in eine Ordnung zusammengesetzt hat, kraft welcher sie auf die Organen dieses menschlichen Leibes so wirket, wie es zur Herfürbringung der wirklichen sinnlichen Ideen, als der ersten objektiven Principien alles unsers Denkens nöthig ist, nur der hat die Absicht haben können unsre Seele mit so einer Denkkraft zu erschaffen, auf daß diese systematisch und immer jenen ihren Naturgesetzen gemäß objektivgültig fortdenken könne, und durch solchen Weg bis zur Erkenntniß seiner selbst als ihres Urhebers sich hinaufschwinge. Unsre Vernunft aber folgt nur ihren Naturgesetzen, erstens ohne alle andere Absicht, als Wahrheit überhaupt zu erkennen, und nicht im Scheine herum zu tappen; ja selbst ohne schon vorhin zu wissen, welche Wahrheit sie finden werde.

Nach-

Nachdem sie diese grosse, und für sie höchst wichtige Wahrheit vom Daseyn ihres und einer ganzen Welt. Erschaffers wirklich, ohne sie schon vorhin sich durch bloß willkürliches Wünschen zu einem verführerischen Zwecke vorgesteckt zu haben, gefunden hat, erfodert zwar selbst die Wichtigkeit solcher Erfindung, daß sie noch einmal den ganzen Gang ihrer Erfindung durchforsche, ihn auf die unveränderlichen, eben schon vollständig geprüften, und zu einer untrüglichen Denkform aufgestellten, logischen Regeln ihrer Naturgesetze beziehe, und genau erforsche, ob alle Theile des ganzen Gedankensystems für sich insbesondere, und ihr durchgängiger Zusammenhang, nach diesen Regeln immer bestimmt sey. Wird aber das ganze Gedankensystem der Vernunft wirklich durchaus mit diesen Regeln einstimmig befunden: so ist es einmal allen diesen unveränderlichen Naturgesetzen einer vernünftigen Denkkraft selbst geradezu widrig, bloß deßwegen, weil uns diese Kenntniß so eines höchsten Wesens nicht gleich unmittelbar durch Erfahrung, das ist, als ein erstes Princip, aufstößt, und sich unmittelbar zu erkennen darbietet, schließen, sie sey unerachtet der durchgängigen Regelmäßigkeit unsers Kenntnißsystems, durch welches wir zu selber gelangt sind, bloß eine unächte, objektivleere Kenntniß, und eine bloß willkürliche Erfindung der sich selbst mit selber

schmeich-

schmeichlenden Vernunft, womit diese in Erklärung der, den eingebildeten Zweckabsichten dieses leeren Ideals überall entsprechenden Ordnung der Erscheinungen unsrer zweyfachen Sinnlichkeit großthue.

## 248.

Eitle Vorspielung des Hrn. Kant von der Wichtigkeit des bloß regulativen Gebrauchs der Vernunft.

Hr. Kant will uns sogar die Weisheit der Vernunft noch herräsonniren, mit welcher sie so einer Täuschung sich als eines wichtigen (hevristischen) erfinderischen Princips bedienet. „Die höchste formale Einheit, (sagt er Krit. S. 686) welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die zweckmäßige Einheit der Dinge, und das spekulative Interesse der Vernunft macht es nothwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre. Ein solches Princip eröffnet nämlich unsrer auf das Feld der Erfahrung angewandten Vernunft ganz neue Aussichten nach theologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen, und dadurch zu der größten systematischen Einheit derselben zu gelangen. Die Voraussetzung einer obersten Intelligenz, als der alleinigen Ursache des Weltganzen, aber freylich bloß in der Idee, kann also jederzeit der Vernunft nutzen, und dabey doch niemals schaden.“

Antwort. Eine, wie uns Hr. Kant zu erweisen glaubt, von der richtig denkenden Vernunft selbst als objektivleer anerkannte, blosse

Idee

Idee kann sie wohl eben dieser Vernunft zu was anderm dienen, als zu eben so bloß idealen und ebenfalls für objektivleer von ihr ausdrücklich anerkannten Erkenntnissen? Und so ein Princip zu benutzen soll die bloß spekulative, d. i. nur Wahrheit suchende Vernunft sich ein grosses Interesse, als von einer nothwendigen Sache, selbst in ihrer Spekulation (der Wahrheit? oder des Scheins?) machen? Zu dem dient ja eben dieses Princip, da es auch wirklich reell ist, nicht erst um mit dessen Hülfe die Möglichkeit der objektiven Zwecke desselben (d. i. die Fähigkeit der Geschöpfe selbem als Mittel zu grossen Dingen in ihrem ganzen Zusammenhange zu dienen) zu erkennen (246. lit. o.). Denn diese liegt ganz in den Geschöpfen selbst, und schon in der Möglichkeit der Ordnung ihrer Zusammensetzung; mittels welcher sie fähig sind die unmittelbaren Ursachen jener grossen Wirkungen zu seyn, so bald sie in solcher Ordnung ihre Existenz bekommen. Wir mögen diese ganze Ordnung der Natur, sammt ihrem unmittelbaren Zusammenhange, schon lange zuvor erkennen, so wie auch die Tauglichkeit aller ihrer Theile, und ihrer Lagen, jene grosse Wirkung, d. i. die sämmtlichen Wechsel aller Weltelemente, sammt allen Erscheinungen unsers äußern und innern Sinnes herfürzubringen, deutlich einsehen, ehevor wir an einen Gott, als ihren Urheber denken; auf den, so wie auf dessen Intelligenz, und Absichten, uns erst die Erkenntniß jener zweckmäßigen Naturordnung selbst führet, als von deren

Daseyn

Daseyn wir keinen andern hinreichenden Grund, außer in einem höchsten Urwesen, in dessen Intelligenz, und absichtvoller Schöpfung finden können.

Υστερον, προτερον, oder verkehrtes Vernünfteln ist es also, wenn Hr. Kant sagt, die bloße Idee von Gott diene unsrer Vernunft als ein Grundsatz die zweckmäßige Einheit der Natur zu erklären. Denn diese liegt schon ganz in dem innern Wesen und selbst in dem Wesen der Natur und ihrer itzigen Ordnung. Nur für die wirkliche Existenz derselben suchen wir noch einen Erklärungsgrund, um selbe zu verstehen. Und hiezu erkennen wir deutlich, daß schlechthin keiner in dem ganzen Wesen, und in der Möglichkeit selbst der Natur sowohl als ihrer Ordnung, vorhanden sey. Und dieses allein legt uns geradezu die Nothwendigkeit auf, außer der ganzen Natur einen Grund solches ihres wirklichen Daseyns in einem von ihr ganz unterschiedenen Urwesen zu suchen. Dazu aber dient ein bloßes Ideal von so einem Urwesen sauber gar nichts: weil ja der letzte Grund alles Seyns außer den Ideen keine bloße Idee menschlicher Vernunft seyn kann.

* So viel sey hier von der systematischen Einheit unsers Kenntnißsystems a posteriori gesagt, durch welches wir erst auf die, zwar noch unbestimmte Idee von Gott, von der immer nach logischer Form durch lauter

constitutive Begriffe denkenden Vernunft geführt werden, aber doch ganz gewiß nicht als auf eine blosse objektivleere Idee. Denn hoffentlich wird Hr. Kant eine so erworbene Idee nicht deßwegen allein schon als objektivleer ansehen; weil wir sie auf diesem Wege a posteriori noch nicht genug bestimmen können. Dieß aber ist vollständig erwiesen, daß wir uns auf diesem Wege in unserm ganzen Gedankensysteme solcher Idee nirgends als eines Erklärungsprincips, oder als eines Regulatives unserer Kenntnisse, wie es Hr. Kant nennt, zu gebrauchen wußten.

Allein wir haben noch seine tiefsinnigste Spekulation von dem regulativen Gebrauche der transcendentalen Ideen, als Principien der systematischen Einheit unsrer Kenntnisse auf dem Wege a priori zu entwickeln. Sie ist in der Kritik von S. 642. bis S. 669. zu lesen; aber vielleicht eben so wenig, als die Deduktion der Verstandsbegriffe, zu verstehen; obschon Hr. Schmid von Jena in seinem Kantischen Wörterbuche S. 283. sagt, dieser Abschnitt gehöre unter die wichtigsten und deutlichsten in der Kritik der reinen Vernunft. Wir wollen uns alle Mühe geben, ihren Sinn zu errathen, um selbst das Objektivleere dieser ganzen Kantischen Hauptspekulation recht kennbar zu machen.

## 249.

1) „Nicht die Vernunftideen an sich selbst (sagt Hr. Kant S. 643.), sondern bloß ihr Gebrauch, kann entweder in Ansehung der gesammten möglichen Erfahrung übersliegend (transscendent), oder einheimisch (immanent) seyn; nachdem man sie entweder geradezu auf einen ihr vermeintlich entsprechenden Gegenstand, oder nur auf den Verstandsgebrauch überhaupt in Ansehung der Gegenstände desselben richtet; und alle Fehler der Subreption sind jederzeit einem Mangel der Urtheilskraft, niemals aber dem Verstande, oder der Vernunft zuzuschreiben.

Hr. Kants Deduktion a priorischer Begrifes von dem bloß regulativen Gebrauche der Vernunft?

2) Der empirische (immanente) Gebrauch der Vernunft besteht in dem, daß sie keine Begriffe von Objekten selbst erschaffet, sondern nur die Verstandsbegriffe ordnet, und ihnen diejenige Einheit giebt, welche sie in ihrer größtmög-lichen Ausbreitung, d. i. in Beziehung auf die Totalität der Reihen, haben können, als auf welche der Verstand gar nicht sieht. Wie der Verstand das Mannigfältige im Objekte durch Begriffe vereinigt, so vereinigt die Vernunft das Mannigfältige der Begriffe durch Ideen; indem sie eine gewisse collektive Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen setzt, welche sonst nur mit der distributiven Einheit beschäftiget sind.

250.

Allein schon der Begriff einer Vernunftidee von nicht constitutivem Gebrauche ist widersprechend.

**Antwort.** Nun behaupte ich geradezu im Widerspiele 1), daß, so oft die Vernunft, und nicht bloß die Phantasie, das Mannigfaltige verschiedener Begriffe (des Verstandes) in eine Idee vereiniget, (welches nur alsdann geschieht, wenn sie ehevor schon gewiß einsieht, daß solches Mannigfältige der verschiedenen Begriffe nicht einander widerspreche), die daraus gestaltete Idee allzeit constitutiv sey, so daß ihr ein eigenes, wenigst mögliches Objekt entspreche; welches von den Objekten jeder in selbe Idee vereinigter Begriffe eben so verschieden sey, wie die neue Vernunftidee von einem jeden der Begriffe verschieden ist, welche in ihr vereinigt worden.

Denn 1) habe ich schon oben (17.) erwiesen, daß gar keine Vorstellung, oder kein Gedanken, noch Kenntniß, ohne alles Objekt möglich sey, weil das Objekt erst eine Vorstellung möglich macht. Hernach ist das Objekt alsbald nach den Bestimmungen, welche die Vorstellung enthält, unter der Einheit eines Dinges möglich, so bald solche Bestimmungen nicht einander widersprechend sind (26.).

2) Ist aber das Mannigfältige der Begriffe widersprechend (welches denn in solchem Falle nur die dichtende Phantasie, und nicht mehr die schon die Möglichkeit der Verbindung desselben einsehende Vernunft in eine Idee vereinigt): so

dient

dienet eine solche widersprechende Idee auch zu keinem regulativen, oder immanenten (empirischen) Vernunftgebrauche.

3) Es giebt also keinen bloß regulativen Gebrauch eigentlicher Vernunftideen; sondern alle sind entweder von constitutivem Gebrauche, oder wenn sie widersprechend, und folglich nicht mehr constitutiv sind, so sind sie auch von gar keinem Gebrauche mehr für die Vernunft; ja sie sind keine Ideen der Vernunft, sondern bloß der blind dichtenden Phantasie.

Verdecke der Kantischen Terminologie, und seiner bedenklichē Postulate.

* Deßwegen habe ich schon oben (246. lit. b.) erwiesen, daß die Idee der systematischen subjektiven Einheit unserer Kenntnisse (d. i. der rechtmäßigen logischen Form aller Theile und der Verbindung derselben) eine constitutive, und zwar aus Erfahrung und zugleich durch Demonstration der Regeln abstrahirte Idee sey, welches Hr. Kant fälschlich widerspricht (Krit. S. 645.).

Allein, wie Hr. Kant so manches unter einer ganz neuen, und sehr oft ganz unbestimmten Terminologie versteckt: so scheint es aus seiner durchgängigen Deduktion von dem bloß regulativen Gebrauche der Vernunftideen, er verstehe durch den constitutiven Gebrauch einer Idee bloß denjenigen, da man ihr ein nicht bloß mögliches, sondern wirkliches Objekt unterlegt. Und alsdenn wäre diese ganze Deduktion nur dahin

ginge.

angesehen, die Demonstration des Daseyns Gottes aus dem Begriffe eines unendlichen Wesens a priori umzustossen. Wo man aber in solchem Falle bey aller Weitläuftigkeit solcher Kantischen Deduktion, um ihr seichtes gleich offenbar einzusehen, nur auf diese Bemerkung allein aufmerksam zu seyn nöthig hat, daß er immer nur so viel erweise, daß man aus gar keinem andern Begriffe von einem bloß möglichen Objekte (außer jenem vom unendlichen Wesen) die Existenz seines Objekts, das er vorstellt, erweisen kann; und daß folglich in solchem Verstande alle blossen sowohl Verstandes- als Vernunftbegriffe so lange bloß regulativ, und nicht constitutiv, in jedem ihrem Gebrauche eines, obschon nach logischen Regeln durchaus genau zusammenhangenden Kenntnißsystems bleiben, bis ihr durch sie vorgestelltes Objekt durch Erfahrung als wirklich existirend erwiesen werde. Denn so eine Art des daraus gezogenen Schlusses: also gilt auch der Begriff eines unendlichen Wesens niemals anderst als regulativ, und nie constitutiv, hängt gar nicht mehr subjektiv nach der Regel einer logischen Form mit den Vordersätzen in einem Systeme zusammen. Denn daß so was bey keinem andern Begriffe von blosser Möglichkeit ihrer Objekte gelte, ist nicht dieß die Ursache, daß sie keine Erfahrungsbegriffe sind, sondern bloß daß ihre vorgestellten

Objekte

Objekte nicht selbst den hinreichenden vollständigen Grund ihrer Existenz schon in ihrer durch solche Begriffe vorgestellten Möglichkeit enthalten, ja wohl auch für sich selbst bloß ihrer Möglichkeit halben mit diesem Grunde ihrer Existenz nicht nothwendig verbunden sind.

Es braucht also, um die obige Folgerung, und mit solcher die ganze, acht Bogen lange, äußerst unverständliche Deduktion des Hrn. Kant (ich hatte 12 Tage eines unermüdeten Nachdenkens nöthig, um ihren Sinn und anpassenden Beweisgrund einzusehen), vollkommen umzustossen, mehr nicht, als erweisen, daß schon in der Möglichkeit des Objekts, welches der Begriff eines unendlichen Wesens vorstellt, der vollständige Grund seiner Existenz, wider die Art aller Objekte jeder anderen Begriffe, enthalten, und mit jener so durchaus verbunden sey, daß ohne selbem die Möglichkeit selbst nicht bestehen könnte. Und unerachtet dessen behaupte ich noch darüber, daß, ohne die Existenz des Objekts von diesem Begriffe eines unendlichen Wesens selbst constitutiv anzunehmen, gar nichts constitutiv von objektiver systematischer wirklicher Einheit und Zweckmäßigkeit weiter erwiesen werden könnte, als was wir schon aus der Erfahrung vorhin genugsam wissen: weil auch alle andere blosse Begriffe von möglichen Objekten nir-

gend einen constitutiven Gebrauch zum Erweisen einer Existenz ohne Erfahrung haben, sondern nur zum Beweise der Verhältnisse möglicher Objekte gegen einander dienen. Zu was soll also ein bloß regulativer Gebrauch der Idee von Gott dienen?

Allein (NB.) man vergesse nicht, daß Hr. Kant (gemäß seiner Postulate 197. seq.) nichts für möglich erkenne, was nicht auch wirklich ist, und wie wir bald sehen werden, eben deßwegen allein, weil keine Erfahrung von einem unendlichen Wesen für uns möglich ist, seine Möglichkeit, wo nicht läugnet, doch wenigst für unerweislich hält. Allein soll doch eine solche Idee, deren Möglichkeit selbst auch noch ein Problem ist, einen so reellen und wichtigen Gebrauch haben, welcher würdig genug sey, das Hauptziel des Daseyns eines Verstandes und einer Vernunft in dem Menschen zu seyn, und erklecklich, um darzuthun, diese beyden Kenntnißvermögen seyn in uns Menschen nicht ihrer ganzen Natur nach bloß dialektisch, oder doch gar keine sichere Kenntniß zu verschaffen hinreichend? Itzt lasset uns die Beweise des Hrn. Kant von dem bloß regulativen Gebrauche so mancher anderer Vernunftideen von S. 646. an in seiner Kritik so kurz, als möglich, durchgehen.

## 251.

1) „Wenn die Vernunft ein Vermögen ist, sagt Hr. Kant, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, so ist entweder das Allgemeine schon an sich gewiß und gegeben, und alsdenn erfodert es nur Urtheilskraft zur Subsumtion, und das Besondere wird dadurch nothwendig bestimmt. Dieses will ich den apodiktischen Gebrauch der Vernunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur problematisch angenommen, und ist eine blosse Idee, das Besondere ist gewiß, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieser Folge ist noch ein Problem, so werden mehrere besondere Fälle, die insgesammt gewiß seyn, an der Regel versucht, ob sie daraus fließen, und in diesem Falle, wenn es den Anschein hat, daß all anzugebende besondere Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieser aber nachher auf alle Fälle, die auch an sich nicht gegeben sind, geschlossen. Diesen will ich den hypothetischen Gebrauch der Vernunft nennen.“

Begriffe des Hrn. Kant vom apodiktischen und hypothetischen Gebrauche der Vernunft, welcher letztere nur regulativ wäre.

2) „Der hypothetische Gebrauch der Vernunft aus zum Grunde gelegten Ideen, als problematischer Begriffe, ist eigentlich nicht constitutiv, nämlich nicht so beschaffen, daß dadurch, wenn man nach aller Strenge urtheilen will, die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Hypothese angenommen worden, folge. Denn wie will man alle mögliche Folgen wissen, die, indem sie aus demselben angenommenen Grund-

satze folgen, seine Allgemeinheit beweisen; sondern er ist nur regulativ, um dadurch, so weit es möglich ist, Einheit in die besondere Erkenntnisse zu bringen, und die Regel dadurch der Allgemeinheit zu näheren.“

3) „Der hypothetische Vernunftgebrauch geht also auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse, diese aber ist der Probierstein der Wahrheit der Regeln. Umgekehrt ist die systematische Einheit (als blosse Idee) lediglich nur projektirte Einheit, die man an sich nicht als gegeben, sondern nur als Problem ansehen muß; welche aber dazu dienet, zu dem Mannigfältigen und besondern Verstandesgebrauche ein Principium zu finden, und diesen dadurch auch über Fälle, die nicht gegeben sind, zu leiten, und zusammenhängend zu machen.“

4) Man sieht aber hieraus nur, daß die systematische oder Vernunfteinheit der mannigfaltigen Verstandeserkenntniß ein logisches Princip sey, um da, wo der Verstand allein nicht zu Regeln hinlangt, ihm durch Ideen fortzuhelfen, und zugleich der Verschiedenheit seiner Regeln Einhelligkeit unter einem Princip (systematische) und dadurch Zusammenhang zu verschaffen, so weit als es sich thun läßt. Ob aber die Beschaffenheit der Gegenstände, oder die Natur des Verstandes, der sie als solche erkennt, an sich zur systematischen Einheit bestimmt sey, und ob man diese a priori, auch ohne Rücksicht auf

ein

ein solches Interesse der Vernunft, in gewisser Masse postuliren, und also sagen könne: alle möglichen Verstandeserkenntnisse (darunter die empirischen) haben Vernunfteinheit, und stehen unter gemeinschaftlichen Principien, woraus sie unerachtet ihrer Verschiedenheit, abgeleitet werden können, dieß würde ein transcendentaler Grundsatz der Vernunft seyn, welcher die systematische Einheit nicht bloß subjektiv und logisch als Methode, sondern objektivnothwendig machen würde.

* Wenn ich ein merkwürdiges Beyspiel von der Denkart der gemeinen Menschenvernunft, wie weit sie ohne Wissenschaft der Regeln der Demonstration bloß durch noch undeutliche Begriffe in ihrer Spekulation a priori kommen, und wie tiefsinnig sie zugleich bey ihren Irrungen denken könne, geben wollte, so wählte ich dazu diese acht Bogen lange Deduktion des Hrn. Kant von dem bloß regulativen Gebrauche der Vernunftideen. Denn sie diente mir zugleich offenbar zu erweisen, wie unzureichend diese Denkart sey, um mehr zusammengesetzte Kenntnisse zu entwickeln, und besonders um das zu beurtheilen, was selbst zu einem durchgängig demonstrirten Kenntnißsysteme erfodert werde. Wir werden, was ich sage, klar genug einsehen, wenn ich den dunkeln Gang der Gedanken des Hrn. Kant in dem eben vorherge-

hergehenden Texte deutlich itzt entwickeln, und zeigen werde, was in selbem wahres, und was unstatthaftes enthalten sey; und noch mehr, wenn ich hernach die Beyspiele in ein volles Licht ihrer richtigern Anwendbarkeit setzen werde, mit welchen hier Hr. Kant, wider seinen sonstigen Gebrauch, seine äußerst abstrakte Spekulation zu erklären, und zu bewähren sich Mühe giebt. Ich lasse mich durch die Weitschweifigkeit, welche diese Erläuterung so einer merkwürdigen Stelle des Kantischen Werkes meiner Schrift beybringt, um so weniger abschrecken, als ich eben diese Erläuterung höchst schicklich zu seyn erkenne, sowohl die Regeln der Demonstration überhaupt, als besonders die Richtigkeit der Demonstration a priori vom Daseyn eines unendlichen Wesens, deutlicher einzusehen.

252.

## Entwicklung der Kantischen Idee vom bloß regulativen Gebrauche der Vernunftideen.

Wenn Hr. Kant recht hätte, so gäbe es gar keinen apodiktischen Gebrauch der Vernunft; auch in der Mathematik nicht.

1) Hr. Kant erklärt Nro. 1. (251.) die Vernunft für ein Vermögen das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten. Diese ganz richtige Definition der Vernunft enthält zugleich eine Regel, welche sagt, was das Vernunftvermögen für Materialien erfodere, um ihr Werk zu stande zu bringen. Es ist nämlich zum Schließen (d. i. zum Ableiten des Besondern) jederzeit

zeit ein Vordersatz vonnöthen, in welchem der medius terminus als ein allgemeiner Begriff genommen wird, und ein zweyter Vordersatz, welcher zeigt, daß das Besondere (d. i. minder allgemeine Subjekt der Schlußfolge unter seiner allgemeinen Klasse, als ein besonderer Theil derselben stehe. Aus welchem Grunde dann in der Schlußfolge von ihm besonders eben das als Prädikat gilt, was vom medius terminus im Vordersatze noch mehr allgemein ist ausgesprochen worden.

Nun kann Hr. Kant nach dem Systeme seiner Logik, oder Analytik des Verstandes, in welchem er keinem Begriffe, außer der Subsumtion der Erscheinungen als Objekte unter selben, objektive Gültigkeit zugesteht, keinen Verstandsgrundsatz aufweisen, in welchem ein Begriff allgemein genommen vorkäme; denn die metaphysischen Begriffe kommen immer in allen seinen Verstandsgrundsätzen a priori selbst nur als Prädikate in affirmativen Sätzen vor, und die Erscheinungen beyder Sinnlichkeiten, als die alleinigen durch Subsumtion unter selbe ihnen gegebenen Objekte, so lange sie als blosse einzelne Erfahrungsideen (ideae adventitiae), und nicht unter einem abstrakten Begriffe von Erscheinungen überhaupt (ideae factitiae), vorkommen, können als ein medius terminus niemals allgemein genommen, oder subsumirt werden. In seinem Systeme also ist das Allgemeine (251. Nro. 1) niemals gegeben, selbst auch nicht in der reinen

Mathe-

Mathematik. Denn ich habe es schon erwiesen, daß seine Construktion der mathematischen Begriffe in der reinen Anschauung ebenfalls nur eine Abstraktion solcher Begriffe von der Erfahrung, und auf keine Weise sonst objektivgültig sey (146.). Gelten also die abstrakten Begriffe außer dem Felde der Erfahrung nichts, so können auch die Begriffe der reinen Mathematik, so wie alle andere metaphysischen Begriffe niemals allgemein, und doch objektivgültig, in einem Satze genommen werden. Es ist also schlechthin kein apodiktischer Gebrauch der Vernunft mehr möglich, wenn Hr. Kant recht hat; auch selbst in der reinen Mathematik nicht. Denn dieser erfodert schlechthin, wie Hr. Kant selbst es einsieht, daß der medius terminus in einem Vordersatze allgemein, und zugleich objektivgültig, könne genommen werden.

253.

Unrichtigkeit des Kantischen Begriffs von hypothetischem Vernunftgebrauche.

2) Es wäre denn eben darum gar aller Gebrauch des Verstandes, sowohl als der Vernunft, ganz aufgehoben, wenn nicht etwa wenigst ein hypothetischer Gebrauch desselben uns noch einigen Nutzen schaffen könnte. Dieser bestünde nun nach Hrn. Kant darinn, daß das Allgemeine nur problematisch, als eine blosse Idee, angenommen, und besondere Erscheinungen (als welche allein insgesammt gewiß objektivgültig unter den allgemeinen, bloß als Idee angenommenen Begriff, oder medium terminum, subsumirt wer-

werden können) an der Regel versucht würden, ob sie daraus fließen; und „im Falle, wenn es den Anschein hat, daß alle anzugebenden besondern Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieser aber nachher auf alle Fälle, die auch an sich nicht gegeben sind, geschlossen.“

Und nun wer sollte von einem so tiefsinnigen Kopfe, als Hr. Kant sich in seiner ganzen Kritik darstellt, so einen äußerst unrichtigen Begriff von dem hypothetischen Gebrauche der Vernunft vermuthen können? Denn setze man auch, daß was immer für besondere Fälle der Erscheinungen unter den im ersten Vordersatze nur problematisch für allgemein angenommenen Begriff des medii termini im zweyten Vordersatze subsumirt werden, wird man wohl versuchen, und mit Grunde einsehen können, ob sie daraus in einer Schlußfolge fließen? Wird die wie oft, und mit wie viel besonderen Fällen immer versuchte Schlußfolge der Probierstein der Wahrheit, ja auch nur ein wie immer kleinster Grund von Wahrscheinlichkeit, für die Allgemeinheit der Regel, oder des allgemeinen, als Idee problematisch angenommenen Vordersatzes, werden können? Z. B. wenn ich also raisonnire: Alles was geschieht, hat ein wirkendes Princip zum Grunde seines Daseyns. Diese und jene Erscheinungen sind was, so geschieht. Also haben sie ein wirkendes Princip zum Grunde ihres Daseyns.

Ich setze nun, der erste Vordersatz sey seiner Allgemeinheit nach eine blosse problematische Idee, welche man weder behaupten, noch widerlegen kann. Der zweyte Vordersatz subsumirt das Besondere, das gegeben ist, unter den Begriff der für allgemein bloß problematisch angenommenen Idee des ersten Vordersatzes. Jtzt frage ich: kann ich die Schlußfolge als Schlußfolge aus diesen Prämissen einsehen, daß sie wirklich objektiv wahr sey, ohne daß ich von der allgemeinen Regel schon vorher vollständig versichert bin? Sollte ich auch durch eine vollständige Induktion wirklich nach und nach alle möglichen Fälle unter die problematische Idee subsumirt haben, wenn ich nicht von der Allgemeinheit ihrer Verbindung mit dem Prädikat der Schlußfolge schon apodiktisch versichert wäre, würde ich davon durch alle solche Versuche was erkennen können? Hieße dieß nicht offenbar im Zirkel herumgehen? Wer hat jemals unter so scheinbaren Worten, wie Hr. Kant, unvermerkt behauptet, man könne aus ungewissen Vordersätzen eine gewisse Schlußfolge ziehen? So ein hypothetischer Gebrauch ist also freylich nicht nur allein nicht constitutiv für die wirkliche Allgemeinheit des als Idee bloß problematisch angenommenen ersten Vordersatzes, sondern auch nicht für die besonderen in eine Schlußfolge gezogenen Fälle.

Und itzt möchte ich auf Gottes Erdboden einen Kritiker finden, der mir doch erklärte, was mir so ein hypothetischer Gebrauch der Vernunft

nützen, und zu welcher systematischen Einheit meiner Kenntnisse er mir als ein Regulativ dienen sollte? Hebt nicht vielmehr die äußerst heteroklite Voraussetzung, es gebe außer dem pur zufälligen und in besondere Erscheinungen immer eingeschränkten Felde der Erfahrung keine abstrakte, allgemein objektivgültig brauchbare Begriffe, allein schon allen Zusammenhang der Kenntnisse in Vernunftschlüssen auf? Wird aber nicht auch eben darum sowohl Verstand, als Vernunft, in allem ihrem reinen Gebrauche ihrer ganzen Natur nach dialektisch, und lauter Betrug? Wird nicht selbst die logische Form allgemeiner Urtheile, und noch mehr die logische Form richtiger Vernunftschlüsse, zur objektiven Gültigkeit ganz und gar unzulänglich, ja gar unfähig? Und zu was denn eine uns angebohrne Form von jener in der logischen Tafel des Hrn. Kant? Wie viele Hircocervi in einem so tiefsinnigen Kopfe!

254.

Wahre Schlußart der hypothetisch schließenden Vernunft.

3) Hr. Kant, welcher in der That durch sein System allen apodiktischen Gebrauch der Vernunft aufgehoben hatte (nur in der reinen Mathematik wollte er selben noch behaupten, aber er war hierinn sehr unglücklich) glaubte ganz fälschlich, daß auch, ohne daß ein allgemeiner Satz gegeben, das ist, als nicht bloß problematisch, sondern als schlechthin apodiktisch zugestanden sey, ein hypothetischer Gebrauch von selber möglich sey. Eben als wenn nicht auch,

da wir etwas bloß als eine Hypothese, oder bedingungsweise annehmen, um aus selbem Schlußfolgen zu ziehen, ein allgemein gültiger Vordersatz vorausgehen müßte. Wenn ich eine Hypothese, noch als Problem angenommen, prüfen will, z. B. jene des Kopernikus, so setze ich ja diesen allgemeinen hypothetischen Satz voraus: Wenn und wo immer in einem Weltganzen das System des Kopernikus existirt, so hat es diese und jene nothwendige Folgen der Erscheinungen. Die Hypothese selbst setze ich zwar auf keine Weise schon als an sich gewiß und gegeben voraus, wohl aber den allgemeinen bedingten Satz von der durchgängigen nothwendigen Verbindung dieser und jener Folgen mit ihr, als eines Bedingten mit seiner Bedingung.

Nun erst geht es an, daß ich, wenn ich nach gemachtem Versuche von der wirklichen Existenz der besonderen Folgen einer solchen problematisch angenommenen Hypothese vergewisset bin, und von je mehrern derselben ich vergewisset bin, durch das Wohlgefallen der Erfindung, und durch die erfahrne Dienlichkeit so einer Hypothese (als einem Interesse der Vernunft, wie es dem Hrn. Kant zu nennen beliebt) gereizet werde, auf die Wirklichkeit der Hypothese, und folglich auf die Allgemeinheit ihres Einflusses auch auf alle andere Fälle des wirklichen Weltlaufes, die an sich gleichfalls nicht gegeben sind, zu schließen. Allein der so gefaßte Schluß ist deßwegen doch nicht constitutiv, d. i. er vergewisset mich nicht von der Wirk-

lichkeit

lichkeit der Hypothese, und daß sie die allgemeine Ursache aller Begebenheiten dieses Weltlaufes wirklich sey: weil ich weder alle Folgen wissen kann, die allein durch die vollkommene Induktion ihrer wirklichen Existenz die Allgemeinheit der Hypothese beweisen könnten; und weil ich noch dazu nicht versichert bin, ob eben die wirklich ihr gemäß befundenen Folgen nicht auch aus einer andern Ursache, oder Bedingung, herkommen können. Deßwegen ist es nicht gangbar in den hypothetischen Syllogismen, aus der Affirmation des Bedingten im zweyten Vordersatze auf die Affirmation der Bedingung selbst zu schließen; z. B. si cogito, existo: atqui existo: ergo cogito.

Unterdessen dient doch eine solche, obschon nur problematisch angenommene Idee der Bedingung als ein Regulativ, wie es Hr. Kant nennt; aber zu was? „Einheit in die besondere Erkenntniß zu bringen, und die Regel dadurch der Allgemeinheit zu näheren?“ Antwort. Wenn kein allgemeiner objektivgültiger unmittelbarer Verstandsgrundsatz durch blosse Begriffe mehr möglich ist, wie es Hr. Kant behauptet, so giebt es auch keinen hypothetischen Gebrauch der Vernunft mehr, durch welchen problematisch angenommene Ideen auch nur zu einem solchen Regulativ als Principien der Einheit besonderer Kenntnisse, könnten gebraucht werden. Denn wie ich eben erwiesen habe, ohne allgemeine objektivgültige Vordersätze giebt es gar keine Schlüsse der Vernunft.

## 255.

Wie eine Hypothese zur Vernunftidee werde, und ihre Wirklichkeit erkannt werde?

4) Was nun aber Hr. Kant oben (251. n. 4.) ferner gesagt hat, ist ganz richtig, so bald man das an dem hypothetischen Vernunftgebrauche voraussetzet, was ich eben von der Nothwendigkeit eines durchgängig allgemeinen Vordersatzes gesagt habe. Immer bleibt die Idee der Hypothese selbst, und folglich die objektivgültige systematische Einheit der Kenntnisse, welche durch sie erhalten wird, doch noch ein bloßes Problem, so lang ich nichts weiter von dieser Idee beweisen kann, als daß sie weder behauptet, noch widerleget werden kann. So bald ich aber auch positiv beweise, daß es eine mögliche, und mit allen Begebenheiten dieser Welt, auch nur wenigst, so weit unsere Erfahrung geht, durchgängig übereinstimmende Hypothese sey, und daß zugleich außer ihr gar keine andere möglich sey: so muß ich ganz gewiß mit gleichem Grunde schließen, sie sey wirklich, und die Idee davon sey constitutiv, mit welchem Grunde Hr. Kant (NB. NB.) schließt, daß die Verstandsbegriffe wenigst im Felde der Erfahrung constitutiv sind, weil durch sie allein die Erfahrungskenntnisse möglich werden. Bis dahin ist die systematische Einheit, unter welche man alle unsere Erfahrungen von dem Laufe dieses Weltganzen mittels der Idee so einer Hypothese bringen will, nichts als eine blosse Erdichtung der Phantasie, welche sich eine Idee bloß deßwegen zusammensetzt, weil sie dient besondere Kenntnisse von dieser Welt auf ein Princip zurück zu führen.

So

So eine Idee kann denn für keine Vernunftidee angesehen werden; dergleichen nur diejenigen mit Grunde können genennt werden, welche ein Werk der Vernunft sind. Und dieß sind nur diejegen zusammengesetzten Ideen (ideae factitiae per synthesin), deren objektive Gültigkeit, d. i. entweder die Möglichkeit, oder gar die Wirklichkeit, ihres in so einer Zusammensetzung der Merkmale mit Einheit vorgestellten Objekts, die Vernunft deutlich zu erweisen im Stande ist. Solche Vernunftideen, wenn sie schon auch als schickliche Principien einer systematischen Einheit von einem ganzen Aggregate mehrerer, in ein Ganzes gehöriger Kenntnisse durch eine Menge glücklicher und eintreffender Versuche, in besonderen Fällen (nach 251. n. 12.) befunden worden, bleiben doch noch immer bloße, aber doch vernünftige Hypothesen; so lange die Vernunft nur ihre Möglichkeit, eben so wie die Möglichkeit der besonderen Fälle, als Folgen aus so einem Princip, nicht aber ihre Wirklichkeit als eines Principes eben dieser Folgen, noch auch, daß sie die einzigen möglichen Principien solcher Folgen sind, erweisen kann. Beweiset aber die Vernunft, durch lauter objektivgültige Gründe eines ordentlichen, nach logischer Form durchgängig schon zusammenhängenden Systems von Kenntnissen, entweder selbst die Wirklichkeit eines solchen Principes, oder wenigst, daß es aus allen allein möglichen das allein allgemein hinreichende Princip für solche besondere Fälle sey, so hört der hypothetische Vernunftgebrauch von so einer Vernunftidee auf, und wird selbst apodiktisch.

Denn,

Denn, da die besonderen Folgen gewiß gegeben sind, und es eben auch gewiß ist, daß sie nur durch so ein, für sich selbst auch schon gewiß mögliches Princip ganz allein möglich sind: so ist es eben darum auch gewiß, daß dieses Princip wirklich das wahre Princip derselben besonderen Folgen sey. Hr. Kant hat also hier schon selbst ein richtiges Princip und einen unbetrieglichen Probierstein; ob der transcendentale Grundsatz für jedes gegebene System von Kenntnissen vorhanden sey, um seine systematische Einheit nicht mehr bloß als subjektiv, sondern als objektivnothwendig einzusehen. Sieh §. 251. n. 4.

* Wir wollen nun diese so deutlich entwickelten Grundsätze selbst auch auf die vom Hrn. Kant (von S. 648. der Kritik ꝛc) angegebenen Beyspiele von verschiedenen Ideen anwenden, welche als Principien systematischer Einheit seiner Meinung nach sollen können angesehen werden, aber ebenfalls nur im regulativen, nicht constitutiven Gebrauche.

256.

Drey Beyspiele von Ideen als bloß regulativer Principien systematischer Einheit, oder Gleichartigkeit.

Hr Kant giebt drey merkwürdige Beyspiele von Ideen an, welche, ob sie schon den größten Schein eines constitutiven transcendentalen Gebrauches haben, doch offenbar nur problematisch, und von bloß hypothetischem und regulativem Gebrauche, als bloß regulative Principien systematischer Einheit seyn sollen, eben darum, daß

kein

kein denselben entsprechendes Objekt jemals in der Erfahrung gegeben werden kann. Diese Ideen sind 1) die Idee der Einheit, der Art, oder der Gleichartigkeit, aller Dinge bey aller ihrer Mannigfältigkeit, 2) die Idee der Mannigfältigkeit aller Dinge bey aller ihrer Einheit, und 3) die Idee von der Verwandtschaft aller Dinge, d. i. von ihrem continuirlichen Uebergange von einer jeden Bestimmungsart zu jeder andern durch stufenartiges Wachsthum ihrer Verschiedenheit.

a) **Wir nehmen** (so sagt es Hr. Kant) diese Ideen anfangs bloß hypothetisch als allgemein an, aber nur als ein Problem, ob sich unsere Vorstellungen von allen Gegenständen wirklich unter sie, als unter ein gemeinsames Princip, in systematische Einheit bringen lassen, und dieß bloß aus einer Maxime, d. i. nicht wegen ihrer erkannten objektiven Realität, sondern bloß (aus einem Interesse der Vernunft, d. i.) wegen ihres verhofften Gebrauches in Rücksicht auf eine mögliche vollkommnere Erkenntniß.

b) Diese Ideen haben den größten Schein objektiver Realität, und eines apodiktischen Gebrauches, als Vernunftprincipien. Denn, ohne daß wir die Allgemeinheit derselben durch Erfahrung erweisen können, ohne daß wir sie von der zufälligen Beschaffenheit der Natur abstrahirt haben; ja schon auch vor allem davon gemachten Versuche, setzt die Vernunft diese Ideen voraus, und sucht nach dem Regulativ dieser Ideen überall Einheit bey aller Mannigfältigkeit, und



Mannig-

Mannigfältigkeit bey aller Einheit, und doch zugleich Verwandtschaft alles Mannigfältigen, durch welche ihre stufenweise vermehrte Mannigfältigkeiten insgesammt, als durch alle Grade der erweiterten Bestimmung von einer einzigen obersten Gattung abstammend, und im durchgängigen Zusammenhange eines ganzen Systems von der Vernunft betrachtet werden. Die Vernunft schließt nach dem Princip dieser Ideen auf Einheit und Mannigfältigkeit so nothwendig, als wie nach einem Naturgesetze, und wir hätten sogar ohne denselben keine allgemeinen Begriffe, folglich gar keine Vernunft, ohne dieser aber auch keinen zusammenhangenden Verstandesgebrauch, und in dessen Ermanglung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit.

c) „Es sind hinter diesen Gesetzen (sagt Hr. Kant S. 660. der Kritik ferner) auch nicht etwa Absichten auf eine mit ihnen, als bloßen Versuchen, anzustellende Probe verborgen; obwohl freylich dieser Zusammenhang, wo er zutrift, einen mächtigen Grund abgiebt, die hypothetisch ausgedachte Einheit vor gegründet zu halten, und sie also auch in dieser Absicht ihren Nutzen haben; sondern man sieht es ihnen deutlich an: daß sie die Sparsamkeit der Grundursachen, die Mannigfältigkeit der Wirkungen, und eine daherrührende Verwandschaft der Glieder der Natur, an sich selbst vor vernunftmäßig und der Natur angemessen urtheilen, und diese Grundsätze also direkt, und nicht bloß als Handgriffe der Methode, ihre Empfehlung bey sich führen.“

d)

d) „ Man sieht aber leicht (fährt Hr. Kant fort), daß die Continuität (die Verwandschaft) der Formen eine blosse Idee sey, der ein congruirender Gegenstand in der Erfahrung gar nicht aufgewiesen werden kann, nicht allein deswillen, weil die Species in der Natur wirklich abgetheilt sind, und daher an sich ein quantum discretum ausmachen müssen; - - - sondern auch, weil wir von diesem Gesetze gar keinen bestimmten empirischen Gebrauch machen können, indem dadurch nicht das geringste Merkmal der Affinität angezeigt wird, nach welchem und wie weit wir die Gradfolge ihrer Verschiedenheit zu suchen, sondern nichts weiter, als eine allgemeine Anzeige, daß wir sie zu suchen haben.“

e) „ Und so scheinen zwar alle diese Principien transcendental zu seyn, und ob sie gleich blosse Ideen zur Befolgung des empirischen Gebrauchs der Vernunft enthalten, denen der letztere nur gleichsam asymtotisch, d. i. bloß annäherend, folgen kann, ohne sie jemals zu erreichen, haben sie gleichwohl, als synthetische Sätze a priori, objektive, aber unbestimmte Gültigkeit, und dienen zur Regel möglicher Erfahrung; sie werden auch wirklich in Bearbeitung derselben, als hevristische Grundsätze mit gutem Glücke gebraucht, ohne daß man doch eine transcendentale Deduktion derselben zu Stande bringen kann, welches, wie oben bewiesen worden, in Ansehung der Ideen jederzeit unmöglich ist.“ (Krit. S. 663.).

257.

## Entscheidende Anmerkungen über diese drey Beyspiele des Hrn. Kant von bloß regulativen Ideen der Vernunft.

Entscheidende Anmerkungen darüber. 1) über die Idee der Einheit, oder Gleichartigkeit.

1) a) Ganz gewiß ist es, daß wir diese drey Ideen der Gleichartigkeit, der Mannigfältigkeit oder Ungleichartigkeit, und der Verwandtschaft, zu erst aus der Erfahrung durch Abstraktion, wie alle anderen metaphysischen Begriffe erhalten; ob wir schon ihre Allgemeinheit, so weit wir sie aus einem wahren Natur, gesetze des Verstandes wirklich nothwendig annehmen, und folglich auch eben diese ihre Nothwendigkeit, eben so, wie bey allen anderen metaphysischen Begriffen, aus der Erfahrung allein nicht erweisen können; als welche selbst nie allgemein werden, und noch minder auf alle einfache Gegenstände, wegen Stumpfheit unsers Seelenblickes, sich erstrecken kann.

b) Wir haben keine andere, noch mehrere Arten, allgemeine Einheit der Art, d. i. Gleichartigkeiten, zu erkennen, als wir vollkommen allgemeine Begriffe haben. Denn nur aus dem Grunde einer Gleichartigkeit fassen wir viele Dinge in einen Begriff zusammen. Nun aber durch Erfahrung allein, d. i. mittels der wirksamen Sinnlichkeit, ist es unmöglich einen vollkommen allgemeinen Begriff, und folglich eine Idee von vollkommen allgemeiner Einheit zu bekom-

bekommen, wegen Unmöglichkeit eben einer vollständigen Induktion, oder eines vollständigen Versuches, was immer für eine, bloß anfangs hypothetisch, oder als Problem für allgemein angenommene Erfahrungsidee auf alle mögliche besondere Fälle anzuwenden. Wir haben also keinen andern Weg allgemeine Einheit auch nur in einem bestimmten Theile der Gegenstände mit objektiver Gültigkeit zu finden, als durch die nach logischer Regel genau von dem Verstande gemachte Abstraktion und Division sich einander widersprechender Begriffe; wo sich nothwendig allezeit auf beyden Theilen der bestimmten Abtheilung eine vollkommene Einheit, und dem Begriffe entsprechende Gleichartigkeit finden muß.

c) Und auch durch diesen Weg finden wir nur zween Begriffe, welche alles, was und wie es ein Gegenstand unserer Kenntnisse seyn kann, unter sich mit vollständiger Einheit begriffen, nämlich der Begriff der Denkbarkeit, und der Begriff der Möglichkeit; deren Gegenstand eigentlich die allen wahren Gegenständen nothwendig zukommende objektive metaphysische Wahrheit ist. Und eben deßwegen machen diese zween Begriffe die ersten und allgemeinsten Grundsätze und Principien aller systematischen Einheit von welcher Art immer aller unserer objektivgültigen Kenntnisse aus, und sind auch miteinander so enge verbunden, daß alles nur so weit möglich ist, als es denkbar, und nur so

weit denkbar ist, als es möglich ist. Sie allein fassen Realität und Negation absolut zusammen, nur nicht widersprechende Realität und Negation. Was nicht unter diesen zween Begriffen der vollkommen allgemeinsten Einheit begriffen ist, das ist eben darum kein Gegenstand unsers Kenntnißvermögens. Es ist weniger als bestimmtes, wie immer allgemeines Nichts. Denn auch dieses, so weit es bestimmter reeller Einheit widerspricht, ist für sich allein unter einem allgemeinen Begriffe des negativ Denkbaren, wie alle Realitäten unter den Begriff des positiv Denkbaren, begriffen, welche aber die ersten zween Begriffe, von Denkbarkeit überhaupt, und von Möglichkeit, erst durch Zusammensetzung ihrer beyden Reihen widersprechender Objekte in ihrer Ausbreitung erreichen.

d) Wir theilen ferner Realitäten und Negationen in die wechselbaren und unverwechselbaren in einem Dinge ab, und so bekommen wir neue vollkommen allgemeine Ideen von Einheit in der Nothwendigkeit und Zufälligkeit der Bestimmungen eines Dinges, und von Substanzen, und Accidenzen. Und nun wenn wir etwa uns scheinen mehrere verschiedene substanzielle Realitäten in einer metaphysischen Einheit eines Dinges bloß durch Erfahrung verschiedener Wirkungen, als eben so viele verschiedene Kräfte, zu entdecken, alsdann erst entsteht in uns die bloß problematische Idee (d. i. der Zweifel), ob diese, dem ersten Scheine nach ungleich-

artigen

artigen Realitäten wirklich verschieden, oder ob sie nicht etwa ganz unterschieden, und eins seyn.

e) Itzt fragt sich: woher kömmt diese problematische Idee? oder: was wird erfodert, daß so ein Zweifel, oder Zurückhaltung alles absoluten Fürwahrhaltens des einen und des andern, möglich, und was, daß er wirklich werde? Ich frage ferner: was für ein Naturgesetz des Verstandes macht es nothwendig, daß wir überall logische und objektive Einheit der absoluten Denkbarkeit und Möglichkeit, d. i. einen hinreichenden Grund, und Freyheit vom Widerspruche, in allen Gegenständen unsers ganzen Kenntnißvermögens fodern, und postuliren, (wie Hr. Kant sagt S. 633. der Kritik), d. i. als nothwendig vorhanden zu seyn voraussetzen? Und warum dringt uns nicht auch ein gleiches Naturgesetz, eben so gewiß als nothwendig, entweder die Einheit der Art, oder die Verschiedenheit der Art (oder der Denkbarkeit), mehrerer substanzieller Realitäten des nämlichen Dinges vorauszusetzen? Hr. Kant bringt (S. 648.) das Beyspiel vor von den verschieden scheinenden Kräften der menschlichen Seele wegen der Verschiedenheit der Wirkungen, z. B. der Empfindung, des Bewußtseyns, der Einbildung, der Erinnerung, des Witzes, der Urtheile, der Lust, der Begierde, u. s. w.

Und nun **antworte ich** auf diese, für die ganze Kritik des Hrn. Kant wichtigste Hauptfrage

frage ganz leicht und klar aus der Natur eines Problems, oder Zweifels, also: weil wir einen allgemeinen schon für objektivgültig erkannten Begriff von der nothwendigen wirklichen Einheit aller wahren Objekte unsers ganzen Kenntnißvermögens in der absoluten Denkbarkeit und Möglichkeit haben: so postulirt unser Verstand aus einem Naturgesetze überall diese Einigkeit, und setzt sie als nothwendig voraus: und weil wir keinen so allgemeinen Begriff von der nothwendigen Einheit der Art der possitiven Denkbarkeit in dem innern des nämlichen Dinges, aber auch eben so wenig einen allgemeinen Begriff von nothwendig vorhandenen mehrern verschieden denkbaren Bestimmungen in einem Dinge haben; so dringt den Verstand kein Naturgesetz, eines, oder das andere zu postuliren, oder als schlechthin nothwendig vorauszusetzen. Denn es ist offenbar beydes möglich, daß die inneren substanziellen Bestimmungen eines Dinges itzt nur eine, itzt mehrere Realitäten, nach dem Grade der Vollkommenheit des Dinges, enthalten. Wohl aber kann der Willen, nachdem dieser aus zufälliger Beschaffenheit mehr Interesse (d. i. Dienlichkeit zu einem ihm, wo immer anderswoher schon beywohnenden Wunsche, oder Ziel und Ende) in einem vor dem andern findet, oder (nach der Redensart des Hrn. Kant S. 655 Krit.) nachdem ein Kopf vorzüglich spekulativ, und der Ungleichartigkeit gleichsam feind, oder vorzüglich empirisch, und ein Liebhaber der Mannigfältigkeit ist, die Phantasie lenken, daß sie

eher

eher eines vor dem andern voraussetzet. Läßt man aber dem Willen, wie es sich ganz gewiß gebührt, bey so seichtem Beweggrunde keine Herrschaft über die Phantasie vor dem Verstande, und soll dieser sein Recht behaupten, nur dasjenige auch von dem aufgeworfenen Probleme als hypothetisch vorausgesetzet anzunehmen, für dessen Voraussetzung bloß Verstandsgründe allein vor dem andern stehen: so läßt sich eben deßwegen immer nur die Einheit der Art solcher Realitäten voraussetzen, daß man nicht mehr behaupten darf, als wozu man hinreichenden Grund hat. Nun hat man ja noch keinen solchen hinreichenden Grund zur Behauptung der Mannigfältigkeit solcher Realitäten. Denn sonst wäre sie ja kein Problem mehr. Und eben dieß ist der Sinn von dem verschrieenen Satz: entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda. Und dabey hat es denn sein Verbleiben so lang, bis sich ein hinreichender Grund für die Mannigfältigkeit hervorthut. Dieser Grund kann aber nicht die bloß hypothetische oder problematische Voraussetzung der Mannigfältigkeit selbst seyn. Denn das hieß offenbar das incertum für das Princip des certi halten, und könnte sine petitione principii nicht abgehen (Nro. 2.). Es ist also nicht wahr, daß solche wahrhaft problematischen Ideen jemals als hevristische Grundsätze in Bearbeitung der Erfahrung selbst mit gutem Glücke gebraucht werden können; wie es doch Hr. Kant, um ihren nützlichen regulativen Gebrauch zu erweisen, behauptet (256. lit. e.).

* Zuletzt bemerke ich nur noch, daß diese ganze Idee von Einheit, gleichwie sie in blossen Verstandsbegriffen, so fern sie allgemein und nothwendig ist, besteht, also kein Werk der Vernunft, wie die per synthesin formirten und als möglich erwiesenen ideae factitiae, sondern bloß ein Werk des Verstandes, wie alle per analysin et abstractionem formirte einfachsten metaphysischen Begriffe sey. Und nun aber nur solche Verstandsbegriffe, welche allein unmittelbare und allgemeine Urtheile a priori des reinen Verstandes verschaffen können, sind zwar die wahren ersten Principien der Schlüsse der reinen Vernunft, aber nicht selbst Werke der Vernunft Und Hr. Kant definirt denn ganz unrichtig die Vernunft als ein Vermögen der Principien. (236.).

258.

2) Ueber die Idee der Mannigfaltigkeit oder Ungleichartigkeit.

2) Eben so gewiß ist es, daß wir die Idee der Ungleichartigkeit, oder der Mannigfaltigkeit, zuerst aus der Erfahrung haben. Aber wie weit geht wohl ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit? Ist diese bestimmt, oder unbestimmt? Und woher leiten wir ihre wirklich erkannte Allgemeinheit, Nothwendigkeit und Bestimmung? Antwort.

a) Auch die Mannigfaltigkeit, das ist, die verschiedene Art der objektiven Denkbarkeit, aller möglichen wahren Gegenstände unsers gesammten

sammten Erkenntnißvermögens ist ein eben so allgemeiner und nothwendiger Verstandesbegriff, als die absolute Denkbarkeit und Möglichkeit derselben selbst, und folglich ist es eben so ein nothwendiges Naturgesetz für den Verstand selbe überall zu postuliren. Denn alle Menge der Gegenstände ist entweder nur **Formalmehrheit**, und diese ist bloß Verschiedenheit in der Art der Denkbarkeit unter den Bestimmungen des nämlichen Dinges, oder **numerische Mehrheit**, und diese setzt einen Widerspruch in den Bestimmungen, und folglich noch größere Verschiedenheit in der Art der objektiven Denkbarkeit voraus. **Beynebens ist der Begriff von durchgängiger Mannigfaltigkeit schon in der allgemeinen Einheit enthalten.** Denn wie kann allgemeine Einheit, d. i. Einheit aller Objekte, ohne Allheit, d. i. ohne eben so allgemeine Verschiedenheit der Objekte seyn? Daher denn auch der Hauptgrundsatz des hinreichenden Grundes schon auch diesen Satz von der Mannigfaltigkeit enthält: **verschiedene Objekte haben verschiedenen hinreichenden Grund.**

b) **Durch Erfahrung allein können wir zwar weder die Nothwendigkeit, noch die vollständige Allgemeinheit dieses Begriffes von durchgängiger Mannigfaltigkeit sowohl der einfachen Substanzen, als aller ihrer formalen Mehrheit der Bestimmungen, erreichen. Allein blosse Denkbarkeiten (Objekte) können offenbar nicht als viele durch denken unterschieden wer-**



BSB MÜNCHEN

den, folglich auch nicht als solche für sich denkbar seyn, wenn sie nicht in der Art ihrer Denkbarkeit schon verschieden sind. Und so ist es ein bloß identischer Satz: **alles verschiedenes ist verschieden denkbar.**

c) Wir können also wohl zweifeln, ob eine Zahl (Formalmenge) von inneren reellen Bestimmungen in einer Substanz beysammen sey. Denn es ist möglich, daß es eine Substanz gebe, welche nur eine schlechthin einfache reelle Bestimmung habe, und im übrigen durchgängig negativ bestimmt sey. So eine Substanz wäre die unvollkommenste aus allen möglichen Substanzen. Es ist aber auch möglich, daß andere vollkommnere Substanzen durch mehrere Realitäten bestimmt sind.

d) Und nun mag wohl wiederum der Wille, aus was immer für einem Interesse, rechtmäßig, oder unrechtmäßig, die Phantasie verleiten, eine, oder keine Zahl innerer reeller Bestimmungen der Substanz, ohne andern hinreichenden objektiven Grund, bloß hypothetisch anzunehmen. Allein so eine bloß hypothetische Voraussetzung kann niemals für sich selbst einen heuristischen Grundsatz oder Princip zu Vervollkommerung unsrer empirischen Erkenntniß abgeben: weil immer eine petitio principii dabey vorkommen würde. Sie kann nur weitere Erfahrungsnachforschungen veranlassen; aber um kein Haar uns mehr lehren, als wir in der Erfahrung selbst finden werden.



B S B
MÜNCHEN

## 259.

3) a) Die Idee, oder den Begriff von stufenweisem Unterschiede, nicht zwar aller einfachen Substanzen, wohl aber ihrer Accidenzen (d. i. die Idee der Verwandtschaft) haben wir sicher in der Hauptsache wieder zuerst von der Erfahrung, doch nicht nach ihrer Allgemeinheit bis auf die kleinsten einfachen Grade derselben. Denn wir erfahren allenthalben, daß alle reellen Accidenzen der Dinge nur stufenweise wachsen, und abnehmen. Und da wir nun durch die Idee der Mannigfaltigkeit alles Vielfachen von der Verschiedenheit dieser Stufen des Wachsens und des Abnehmens schon vergewisset sind: so ist die Hauptidee von einer Verwandtschaft schon entworfen. Aber von der sich bis auf die einfachsten Abtheilungen der Stufen sich erstreckenden Verwandtschaft alles Wachsthums und Abnehmens selbst der accidentellen Zustände der Substanzen, und noch mehr von der so weit gehenden Unterabtheilung der einfachen Substanzen selbst, giebt uns die Erfahrung gar keinen Stoff; ob sie schon auch derselben nirgend durch eine dawider streitende Erscheinung widersprechend befunden wird.

3) Ueber die Idee der Verwandtschaft.

b) Die Möglichkeit aber dieser Idee selbst nach der vollständigen Allgemeinheit ihres Begriffes, mit Einbegriffe aller Substanzen, sowohl als Accidenzen, sieht der Verstand

unmittelbar in diesen Sätzen ganz deutlich ein: 1) Ein Weltganzes von lauter durchgängig stufenweise ohne Sprung in ihrer substanziellen sowohl, als in ihrem Weltlaufe auch nach ihrer accidentellen Vollkommenheit, wachsenden einfachen Substanzen ist möglich. 2) Nur jene ist die absolut mögliche vollkommenste Welt, in welcher alle möglichen, so stufenweise verwandten Substanzen, in der ihrer substanziellen Vollkommenheit am füglichsten entsprechenden äusserlichen Lage und Ordnung, gleich anfangs gesetzt worden sind, und nach der stufenweisen, wirklich in selber möglichen Ordnung durchgängig in ihrer zufälligen Vollkommenheit bis zum höchsten Grade ihrer absolut eingeschränkten Fähigkeit ohne Unterbruch wirklich fortschreiten. Der erste Satz ist unmittelbar erkenntlich und evident; weil durch Zusatz immer nur neuer Realitäten in keiner einfachen Substanz ein Widerspruch entstehen, und die numerische Mehrheit dergleichen Substanzen für sich allein keinen Widerspruch, der nur im einfachen Subjekte Platz hat, ausmachen kann. Der zweyte Satz ist eben so evident, weil über alle mögliche substanzielle und accidentelle Vollkommenheit keine mehr möglich ist.

c) Die Erfahrung zeigt uns doch wirklich so viel, daß unsre wirkliche Welt diese offenbar absolut mögliche vollkommenste Welt nicht sey, wenigst sofern sie aus Menschen

besteht.

besteht. Denn wir erfahren ja, daß die Menschen wenigst in ihrer zufälligen Vollkommenheit nicht immer so fortschreiten, wie es doch metaphysisch gewiß absolut möglich wäre.

d) Da wir aber zugleich die innerste Erfahrung haben, daß eben dieses bey uns Menschen selbst sehr oft aus Misbrauche bloß unsrer Freyheit herkömmt; die innersten Bestimmungen anderer einzelner Substanzen aber nicht einsehen, und unter einander vergleichen können; da wir eben so wenig die Ordnung der Lage aller Weltelemente mit allen ihren Fähigkeiten und Kräften vergleichen, und ihre Uebereinstimmung, oder ihren Streit, mit diesen genau beurtheilen können: so können wir aus der Erfahrung allein auch nicht schliessen, ob der ganze wirkliche Grad der Unvollkommenheit dieser Welt bloß aus dem wirklichen Misbrauche der menschlichen Freyheit, oder auch selbst daher komme, daß nicht alle möglichen Substanzen nach ihrer stufenweisen Verwandtschaft in diesem Weltganzen wirklich vorhanden sind; (d. i. daß entweder einige von den obersten Graden der Vollkommenheit abgehen, oder etwa, daß auch in den mittlern Graden Absprünge und Unterbrechungen der Stufen vorhanden wären) oder etwa daher, daß, ob sie schon vorhanden sind, sie doch nicht in der bestmöglichen Ordnung gleich anfangs waren zusammengefügt worden.

e) Die Idee also von der durchgängigen stufenweisen Verwandtschaft ist ihrer Möglichkeit nach eine nothwendige, aber ihrer Wirklichkeit nach, wenigst in Rücksicht auf die wirklich vorhandenen Substanzen des ganzen Weltalls, **eine bloß problematische Idee**; welche wiederum eben so, wie die Idee von der Einheit und Verschiedenheit innerer reeller Bestimmungen einer jeden einfachen Substanz insbesondere (257. lit. e.), eben darum für unsre Vernunft kein Naturgesetz ausmachen kann, kraft dessen selbe sich überall diese Verwandtschaft als nothwendig unter allen wirklichen Substanzen vorstellen, oder selbe postuliren soll. Denn es ist offenbar auch absolut (wenigst in Rücksicht auf das Weltganze allein) möglich, daß nicht alle, so stufenweise in Verwandtschaft mögliche Substanzen wirklich existiren. Sie wird also eben solchen, und keinen andern hypothetischen Gebrauch haben, als den wir oben (S. 257. lit. e.) schon bestimmt haben.

f) Hr. Kant irret sich gewiß, da er (256. lit. d, und in der Kritik S. 661.) zum Beweise, daß dieser Idee einer continuirlichen Verwandtschaft in der Erfahrung gar kein congruirender Gegenstand aufgewiesen werden könne, angiebt, weil die Species in der Natur wirklich, jede als ein quantum discretum, abgetheilt sind. Item da er sagt: „Wenn der stufenartige Fortgang in der Verwandtschaft der Specierum continuirlich wäre, müßten sie auch eine wahre Unend-

lichkeit der Zwischenglieder, die innerhalb zweyer gegebenen Arten lägen, enthalten; welches unmöglich sey." Woher denn weiß er aus Erfahrung, daß die Species rerum wirklich so ein quantum discretum sind, daß nirgend in ihren Individuen ein stufenartiger Fort- und Uebergang von einem zum andern sey? Ich bin schon aus dem Princip der durchgängigen Bestimmtheit und der numerischen Distinktion ganz vergewisser, daß es in keinem wahren und genauen Verstande wirkliche Species gebe; und daß es in der nämlichen Specie, z. B. der Menschen, immer zwischen zwey Individuen schon wenigst eine Stufe des reellen Unterschiedes, zwischen 3. wenigst 2, und zwischen 4. schon 3, und so fort, geben müsse, weil sonst selbst die numerische Distinktion nicht bestehen könnte. Da wir aber diese einfache, ja wohl auch manche schon vielfache Unterschiedsmerkmale mit unserm Stumpfsinne nicht zu unterscheiden vermögend sind, nehmen wir das ganze Menschengeschlecht, unerachtet des millionenfachen Unterschieds des Vollkommensten von dem wesentlich unvollkommensten Menschen, für eine durchgängig einzige Species an, und setzen, der unvollkommenste Mensch habe zwischen sich und dem vollkommensten Thiere noch eine eben so grosse Lücke, wie der vollkommenste aus allen Menschen, wenigst der wesentlichen Vollkommenheit nach.

Aber wo ist die Erfahrung hievon? Und wie leichtsinnig schließt Hr. Kant (und so machen

chen es die meisten Herren Mathematiker) auf Unendlichkeit der Stufen, wenn auch die Verwandtschaft wirklich zwischen zwoen gegebenen Distanzen der verwandten Dinge continuirlich wäre. In einem bloß phantastisch eingebildeten Raume kann sich freylich die Phantasie ferner so lang neue Abtheilungen, welche wieder theilbar sind, einbilden, so lange es ihr beliebt die Theile sich wieder als Raum vorzustellen. Und dazu steht ja der Einbildung nichts im Wege, so lang sie ohne Vernunft allein handelt. Allein die Vernunft, welche überall auf deutlichen Grund, auf Realität und Möglichkeit sieht, diese weiß, daß eine Mehrheit aus Einheiten, und zwar numerische Mehrheit schon aus einem einzigen Widerspruche auch nur in der einfachsten Bestimmung entsteht; ja sie weiß, daß eine unendliche numerische Mehrheit eingeschränkter Substanzen gar nicht mehr möglich sey. Endlich darf sich Hr. Kant nicht ärgern, daß uns das Gesetz der Continuität gar kein Merkmal angiebt, nach welchem und wie weit wir die Gradfolge der Verwandtschaft in der Erfahrung suchen sollen. Denn da es uns nur als ein mögliches, nicht aber als ein nothwendig wirkliches Gesetz bekannt ist; da wir auch mit unsrer Erfahrung des äußern Sinnes niemals auf einfache Substanzen, oder Accidenzen reichen können: so erkleckt uns das aus der immer einförmigen Erfahrung genugsam bekannte, und eben darum wenigst physisch-gewisse Naturgesetz schon überflüßig; von dem wir wissen, daß die Naturkräfte immer durch ordentliche Grade ohne

einen

einen von uns bemerklichen Sprung von den kleineren zu ihren größeren Wirkungen continuirlich fortschreiten, und immer zu einer grössern Wirkung entweder mehr Zeit, oder eine geschwindere wirkende Kraft vonnöthen haben. Das Beyspiel selbst, welches Hr. Kant (S. 662. Krit.) von dem Uebergange der Laufbahnen der Planeten und Kometen, vom Zirkel zur Ellipse, Parabel, und Hyperbol giebt, ist herrlich, und eines mathematischen Kopfes würdig.

* Nun lasset uns die Folgen aus dieser so tiefsinnigen und mit mir bloß abgedrungener Weitläuftigkeit geführten Spekulation ziehen.

260.

I. Die Begriffe von durchgängiger Einheit sowohl, als Mannigfältigkeit, sind vollkommen allgemein, und begreifen unter sich durchgängig alles Mögliche und Wirkliche. Gezogene Folgen über den Begriff der Einheit u. der Mannigfältigkeit.

II. Sie überfliegen also offenbar alles Feld möglicher Erfahrung.

III. Der Verstand nimmt sie aus einem Naturgesetze nothwendig allgemein an, nicht als problematisch, sondern apodiktisch.

IV. Die Vernunft schließt aus ihnen, als Principien, aus einem gleichen Naturgesetze eben so nothwendig auf alle besondere, mögliche, und wirkliche Fälle nach der logischen rechtmäßigen Form der Syllogismen.

V. Wenn diese Begriffe denn doch nicht objektivgültig sind, so geht unser Verstand sowohl als unsre Vernunft ihrer Natur nach, d. i. kraft ihrer Naturgesetze, auf Schein und Illusion.

VI. In eben der Hypothese giebt es gar keine mögliche logische Form, mittels welcher Verstand und Vernunft jemals auf objektivgültige, ihnen eigentliche Kenntnisse führen könnten; und alles System objektivgültiger Kenntnisse wird unmöglich.

VII. Hr. Kant giebt alle diese Folgen wirklich zu, und machet die Seele des Menschen selbst zur einzigen logischen Form aller Erscheinungen der innern Sinnlichkeit.

## 261.

## Folgen über den Begriff von der Verwandtschaft.

Folgen über den Begriff der Verwandtschaft.

I. Der Begriff von durchgängiger Verwandtschaft aller verschiedenen Dinge ist im Bezug auf alles Mögliche eben so allgemein, als die Begriffe von Einheit und Mannigfaltigkeit; aber er erstreckt sich nicht auf die Wirklichkeit seiner Objekte.

II. Er enthält für alle seine Objekte im Bezug auf ihre Möglichkeit durchaus Nothwendigkeit; läßt aber ihre Wirklichkeit durchgängig unbestimmt, und zufällig.

III.

III. Er dient deßwegen nach seinem eigentlichen Sinne eines continuirlichen stufenweisen Uebergangs der Verwandtschaft zu gar keinem brauchbaren Princip der Vernunftschlüsse über wirkliche Dinge, auch nicht einmal als Problem.

IV. Eben der Zufälligkeit dieses Begriffes halber von der durchgängigen Verwandtschaft aller Dinge im Bezug auf die Wirklichkeit jeder eingeschränkter Dinge entsteht die Nothwendigkeit eines noch andern Begriffes und Principes, durch welche die Wirklichkeit aller, oder nur einiger, möglichen verwandten, aber nur eingeschränkten Dinge bestimmt, und denkbar werden möge.

V. Die Idee von der durchgängigen stufenartigen Verwandtschaft der wirklichen Dinge ist also eine bloß problematische Idee, in welcher bloß die Phantasie die Möglichkeit aller so verwandten Dinge mit der Wirklichkeit verbindet.

VI. So lange also kein anderer hinreichender Grund sich darbiethet, so verwirft sie der Verstand als für sich unbrauchbar, und nur der, durch was immer für ein Interesse gereizte Willen kann sie für wahr willkürlich annehmen, aus der Maxime, daß ihm diese Annehmung selbst zur Erhaltung seines Ziels dienet, aus dem er sich ein Interesse macht.

## 262.

## Anmerkungen über die Vernunftideen vom Daseyn einer Körperwelt, und einer Weltursache, wie sie a posteriori von der Vernunft erzeugt werden.

Apodiktische Beweise aus eben diesen Ideen für die Realität unserer Idee von Gott und der äußern Körperwelt.

1) Diese beyden Vernunftideen erzeugt die Vernunft durch Schlüsse aus den allgemeinsten ersten Principien und Verstandesideen der Einheit und Mannigfältigkeit, d. i. bloß aus den Sätzen vom hinreichenden Grunde und Widerspruche.

2) Sie bestehen also, und fallen, mit der objektiven Gültigkeit dieser ersten Verstandesprincipien, und der ganzen auf diesen ruhenden logischen Form eines systematischen Zusammenhanges von objektivgültigen Kenntnissen.

3) Sind sie nur bloß problematische Ideen, deren Möglichkeit und Wirklichkeit so wenig behauptet, als widersprochen werden kann; so sind sie von gar keinem Gebrauche für den Verstand, oder für die Vernunft; ja es giebt alsdann gar keinen andern, als bloß dialektischen Verstand, und nur eben eine solche Vernunft.

4) Aus eben dem Grunde der Begriffe von Einheit und Mannigfältigkeit legen wir der höchsten Weltursache so viele mannigfältige Vollkommenheiten zu, als wir in den

Welt-

Weltsubstanzen wirklich finden, welche in jener ihren Grund des Daseyns haben sollen: weil verschiedene Dinge auch eben so verschiedene Gründe ihres Daseyns haben müssen.

5) Weil wir von der Wirklichkeit aller möglichen verwandten Dinge keine Kenntniß haben, so können wir der höchsten Weltursache bloß *a posteriori* nicht schlechthin und unmittelbar alle jene Vollkommenheit beylegen, welche wir ihr zulegen müßten, wenn wir *a posteriori* gewiß einsähen, daß wirklich diese Welt die aus allen möglichen vollkommenste Welt wäre.

6) Da aber doch *a priori* die aus allen möglichen vollkommenste Welt selbst was mögliches, und doch zugleich was zufälliges ist; so muß auch schon itzt eine wirkliche solche höchste Weltursache existiren, welche der letzte Grund des Daseyns der allervollkommensten Welt seyn kann, und vielleicht wirklich ist. Denn ohne diesem könnte sie niemals wirklich werden.

7) Das höchste vollständige Princip, oder Ursache der vollkommensten Welt muß unendlich vollkommen und ganz uneingeschränkt seyn. Denn in der vollkommensten Welt müssen alle möglichen eingeschränkten, nicht für sich schon unendlichen Dinge in ihrer durchgängig continuirlich stufenweisen Verwandtschaft alle so in

der

der schicklichsten Ordnung beysammen seyn, daß außer so einer Welt kein mögliches, noch eingeschränktes Ding mehr übrig wäre (259. b.). Eben diese Einheit der Ordnung fodert ein einziges höchstes Princip für sich. Und nun dieses Princip müßte denn alle Vollkommenheiten aller möglichen anderen eingeschränkten Dinge, als ihr höchstes Princip, enthalten, und anbey noch darüber die Vollkommenheit ihr eigenes Princip zu seyn: weil es sonst noch selbst ein höheres Princip für sich selbst bedürfte. Es könnte ihm also keine Vollkommenheit mehr mangeln von jener Art, welche zum wirken außer sich erfodert wird: weil es die vollständige Kraft alles außer sich mögliches von noch eingeschränkten Dingen, d. i. alles, was nicht unendlich, und von sich selbst existirend ist, zu bewirken schon in sich einschließt. Es kann auch kein Ding außer ihm möglich seyn, welches noch vollkommener, d. i. welches unendlich vollkommen, und doch von ihm numerisch unterschieden wäre. Denn da es weder eine vollkommnere Welt zu erschaffen, noch jene höchste Welturſache selbst erst herfürzubringen, Macht hätte: so müßte selbes selbst wenigst in Rücksicht auf seine Kraft außer sich zu wirken mehr eingeschränkt seyn, als jene höchste Welturſache selbst. Nun jenes Ding, über welches kein vollkommeners außer ihm mehr möglich ist, ist wirklich unendlich vollkommen.

8) Auch die itzt wirkliche Welt ist ein Werk jenes nämlichen unendlich vollkommen-

nen Principes, welches allein das höchste Princip der vollkommensten möglichen Welt seyn kann. Denn entweder ist sie wirklich die aus allen möglichen vollkommenste Welt, und alsdenn ist es aus dem eben n. 7. fürgebrachten Grunde schon klar: oder ist sie nicht die mögliche vollkommenste? In diesem Falle besteht sie entweder nicht aus allen möglichen eingeschränkten Substanzen, oder diese haben in ihr nicht die schicklichste Ordnung in der Entstehung erhalten, wie es zur vollkommensten Welt nöthig wäre. Unterdessen besteht sie doch ganz gewiß aus eben jenen Substanzen, aus allen, oder nur aus einigen, welche selbst auch als Theile zur vollkommensten möglichen Welt gehörten. Denn außer den in continuirlicher stufenweiser Verwandtschaft stehenden sämmtlichen eingeschränkten Substanzen, welche eine vollkommenste Welt durch ihre allerbeßte Ordnung ausmachen würden, sind keine andere bloß eingeschränkten mehr möglich. Und so können sie denn auch itzt nur durch eben jenes unendlich vollkommene Princip, als durch ihren höchsten und letzten Entstehungsgrund, ihr Daseyn erhalten haben. Denn zwey numerisch unterschiedene unendliche Wesen sind, wegen Abwesenheit alles Widerspruchs zwischen selben, nicht möglich. Und wäre die itzige, etwa nicht vollkommenste Welt das unmittelbare Werk eines eingeschränkten Wesens: so gehörte dieses selbst noch, als eingeschränkt, zur Welt, und müßte selbst noch ein Werk jenes unendlich vollkommenen höchsten Principes seyn.

9) So ist denn auch das höchste und letzte Princip der itzigen Welt ein unendliches Wesen. Denn ihr höchstes Princip kann kein anders, als eben jenes seyn, welches allein das höchste Princip der aus allen möglichen vollkommensten Welt seyn kann (n. 8.). Und dieß nun ist nothwendig unendlich (n. 7.).

10) Da nun zu allen diesen immer nach rechtmäßiger logischer Form sonst apodiktisch geführten Schlüssen hier von n. 5. an nirgend ein anders Verstandesprincip vorausgesetzt wird, als die zween, alles wirkliche und mögliche vollständig begreifenden Begriffe von durchgängiger Einheit und Mannigfältigkeit (257. 258.), nebst dem bloß auf alle möglichen Dinge sich erstreckenden Begriffe von durchgängiger Verwandtschaft derselben (259.); und da zugleich auf eben diesen Begriffen aller apodiktischer Verstandes- und Vernunftsgebrauch (selbst auch der reinen Mathematik) ganz allein sich gründet: so steht, und fällt, aller apodiktische sowohl, als hypothetische Verstandes- und Vernunftgebrauch, sammt aller Logik sowohl als Metaphysik, mit der objektiven Gültigkeit dieser Vernunftideen vom Daseyn einer Körperwelt, und einem unendlichen Wesen als höchstem Princip derselben.

* Hr. Kant mag alles dieses wohl zugeben; aber uns erkleckt, um ihm beyzustimmen, sein einfältiger, offenbar falscher Grundsatz

lange

lange nicht: nur Erfahrungsobjekte geben den Kenntnissen Realität. Denn da wir alle seine übrigen Gründe von den Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes bis zur vollen Evidenz der Falschheit überwiesen haben; braucht es mehr nicht, um auch eben diesen Grundsatz umzustossen, als jene seine schöne Folgen ins volle Licht zu setzen.

** Unterdessen da jenes, was ich hier von n. 6. bis n. 10. vorgebracht habe, neu ist, und doch die Demonstration vom Daseyn Gottes a priori merklich beleuchtet: so bin ich begierig zu vernehmen, wie es Gelehrte, welche gründliche Logik und Metaphysik ohne Hyperkritik besitzen, beurtheilen werden. Offenbar ist wider die drey so von mir bestimmten Begriffe von Einheit, Mannigfaltigkeit und Verwandtschaft, nichts einzuwenden, und der dritte begreift so offenbar alles mögliche, wie die ersten zween für alles wirkliche und mögliche zugleich gelten. So wenig in aller Verwandtschaft der noch eingeschränkten Dinge, eben so wenig kann durch den doch endlich im Fortgang einmal nothwendigen Uebergang zum uneingeschränkten, oder unendlichen Substantiellen ein Widerspruch entstehen.

Alles zwar ist in der Möglichkeit der durchgängigen Verwandtschaft unwechselbar, selbst die Möglichkeit der eben so stufenweise ver-

wandten Accidenzen jeder noch eingeschränkten Substanz. Allein Selbstständiges findet sich in der ganzen Reihe nichts, so weit selbe unter einer noch übrigen Einschränkung fortgeht. Alles ist neben einander und zugleich möglich, aber wenigst keine aus allen eingeschränkten Substanzen existirt nothwendig, oder ist im Daseyn mit einer andern nothwendig verbunden. Setzen wir nichts weiteres von einem unendlichen Wesen hinzu, so hört die Einheit, mit Mannigfältigkeit verbunden, zwischen dem möglichen und wirklichen auf. Sie erstreckt sich zwar auf alle Möglichkeit; aber warum aus so vielen Möglichen nur dieß und jenes, da und nicht dort, itzt erst und nicht schon lange zuvor, als wirklich erscheint, da hört alle Einheit eines dem mannigfältigen Wirklichseyn entsprechenden Grundes, oder Denkbarkeit auf. Das Unendliche, welches, um die Reihe der unter continuirlicher Verwandtschaft fortschreitenden, immer mehr mannigfältigen, reellen Bestimmung zu vollenden, doch endlich zuletzt folgen muß, ist offenbar so für sich selbst möglich, so im Beysammenseyn mit allen übrigen Gliedern der ganzen Reihe frey von allem Widerstreite mit selben, als ein jedes anders Glied der ganzen vorausgehenden Reihe der eingeschränkten Dinge.

Unterdessen wenn dieses letzte Glied der ganzen Kette des Möglichen nun nicht durch

jene

jene reelle, ihm eigene, und alle Schranken bey ihm aufhebende Bestimmungen seine sowohl eigene Wirklichkeit, als auch die Wirklichkeit aller voraus in der Reihe der Möglichkeit stehenden, continuirlich verwandten, und so mannigfältigen, eingeschränkten Glieder, sämmtlich, oder nur zum Theile, auf so, oder auf eine andere Art, bestimmte; oder wenn die Idee von so einem unendlichen Wesen eine blosse mögliche Idee ohne objektiver Gültigkeit, und leer von allem ihr entsprechenden Objekte wäre: so ist es offenbar, daß eben deßwegen auch die ganze Reihenidee von Einheit, Mannigfältigkeit und Verwandtschaft aller solcher eingeschränkter Dinge, nach allen ihren Theilen, ewig und unveränderlich fort, ohne Ausnahm, ohne Unterschied, und ohne allen Wechsel, gleichfalls auch eine blosse Idee bleiben müßte, und niemals wirklich werden könnte. Allein gleichwie nun unser eigenes Ich, sammt allen unsern Erscheinungen, selbst eben sowohl in jene bloß möglichen, und niemals wirklich werden könnenden Verwandtschaftsreihen gehörten; so könnte in ihnen eben so wenig eine solche Wirklichkeit, Wechsel und bestimmte Zeitordnung im Daseyn wirklich werden, dergleichen uns selbst die Erfahrung lehrt. Und so liegt schon in unsrer innersten Erfahrung der volle Keim des ganzen Erkenntnißsystems bis ins Unendliche.

## §. IV. Eigene Sophisterey des Hrn. Kant in seinen vorgegebenen Paralogismen der reinen Vernunft von der Natur unsrer Seele.

263.

Neuer Begriff von bisher unbekannten transcendentalen Paralogismen.

1) In der Kritik (S. 341.) giebt uns Hr. Kant eine ganz neu von ihm erfundene Art von transcendentalen Paralogismen an. „Der logische Paralogismus, sagt er, besteht in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach, sein Innhalt mag übrigens seyn, welcher er wolle. Ein transcendentaler Paralogismus aber hat einen transcendentalen Grund, der Form nach falsch zu schließen in der Natur der Menschenvernunft, und führt eine unvermeidliche, obschon nicht unauflösliche Illusion bey sich.“

264.

Seltsame Begriffe des Hrn. Kant von Seele und Körper, von einer rationalen Seelenlehre, und der innern Erfahrung.

2) Er fährt fort: „Itzt kommen wir auf einen Begriff, der oben, in der allgemeinen Liste der transcendentalen Begriffe, nicht verzeichnet worden, und dennoch dazu gezählt werden muß, ohne doch jene Tafel im mindesten zu verändern, und vor mangelhaft zu erklären. Dieses ist der Begriff, oder, wenn man lieber will, das Urtheil: **Ich denke.** — Er ist das Vehikel aller Begriffe überhaupt, mithin auch der transcendentalen Begriffe, und ist unter diesen jederzeit mitbegriffen, und daher eben sowohl transcendental; kann aber keinen besondern Titel haben; weil er nur dazu dienet, alles Denken, als zum Bewußtseyn gehörig, aufzuführen. Indessen, so rein

er

er auch vom Empirischen (dem Eindrucke der Sinne) ist, so dient er doch dazu, zweyerley Gegenstände aus der Natur unsrer Vorstellungskraft zu unterscheiden Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des innern Sinnes, und heiße Seele. Dasjenige, was ein Gegenstand äußerer Sinne ist, heißt Körper. Der Ausdruck, Ich, als ein denkendes Wesen, bedeutet schon den Gegenstand jener bloß rationalen Seelenlehre, in welcher ich nichts zu wissen verlange, als was von meiner Seele unabhängig von aller Erfahrung (welche mich näher und in concreto bestimmt) aus diesem Begriffe Ich, so fern er bey allem Denken vorkömmt, geschlossen werden kann. Wenn aber das mindeste empirische meines Denkens, irgend eine besondere Wahrnehmung meines innern Zustandes, noch unter die Erkenntnißgründe dieser Wissenschaft gemischt wird, so ist es empirische Seelenlehre."

3) „Man darf sich daran nicht stossen, sagt Hr. Kant weiter, daß ich doch an diesem Satze, Ich denke, der die Wahrnehmung seiner selbst ausdrückt, eine innere Erfahrung habe, und mithin die rationale Seelenlehre, welche darauf erbauet wird, niemals rein, sondern zum Theile auf ein empirisches Principium gegründet sey. Denn diese innere Wahrnehmung ist nichts weiter, als die blosse Apperception: Ich denke, welche sogar alle transcendentale Begriffe möglich macht, in welchen es heißt: Ich denke die Substanz, die Ursache ꝛc. Denn innere Erfahrung

fahrung überhaupt und ihre Möglichkeit, oder innere Wahrnehmung überhaupt und ihre Verhältniß zu anderer Wahrnehmung, ohne daß irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntniß, sondern muß als Erkenntniß des Empirischen überhaupt angesehen werden, und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transcendental ist. Das mindeste Objekt der Wahrnehmung (z. B. nur Lust oder Unlust) welche zu der allgemeinen Vorstellung des Selbstbewußtseyns hinzukäme, würde die rationale Psychologie sogleich in eine empirische verwandeln."

## 265.

## Anmerkungen über die Begriffe des Hrn. Kant von seiner Seele, von ihrem innern und äußern Sinne, und der Natur der reinen Vernunft.

Anmerkungen über diese Kantischen Begriffe, besonders von der Seele.

1) Hr. Kant baut nun senkrecht fort auf den einmal gelegten Grund von angebohrnen allgemeinen Formen der Sinnlichkeit (des Raums und der Zeit), von angebohrnen allgemeinen Denkformen des Verstandes, den logischen, und jenen der Begriffe, als lauter allgemeinen Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungsurtheile, und setzt nun über alle diese allgemeinen Formen a priori die Seele hinauf, als eine bloße, eben so allgemeine, oberste Form

selbst

selbst aller übrigen Formen, und als eine oberste, noch a priori gegen alle übrigen sich verhaltende Bedingung der Möglichkeit, unter dieser oder jener ihr untergeordneten Form eine Erfahrungsvorstellung wirklich zu machen. Sie, die Seele, ist dem Hrn. Kant nichts weiter, als der allgemeine Begriff, Ich denke, welcher, als ein Begriff aller Begriffe, oder Funktionen des Verstandes, diesen die allerallgemeinste Form des Bewußtseyns a priori voraussetzt, doch mit so verschiedenen Bestimmungen, als Unterformen der Kategorien befunden werden; durch welche es geschieht, daß man sich dieses Objekts als einer Substanz, jenes als einer Ursache ꝛc. bewußt ist; nachdem in der Erfahrung diese, oder jene Objekte vorkommen, welche bald unter die Unterform der Substanz, bald unter jene der Ursache, können subsumirt werden.

Und nun, fährt Hr. Kant fort, so wie die Verstandsbegriffe außer der wirklichen Subsumtion der Erfahrungsobjekte keinen Innhalt haben, sondern ganz objektivleer sind, und nur in wirklichen Erfahrungsurtheilen Objekte bekommen: so hat auch der allgemeine Begriff, ich denke, ich bin mir bewußt, keine objektive Realität, er ist bloß eine logische Form der Gedanken; und es entspricht ihm kein reelles Objekt, außer in den wirklichen Erfahrungsurtheilen, da es ein bestimmtes Bewußtseyn unter gewissen Unterformen (einer Substanz, einer Ursache ꝛc.) von Erfahrungsobjekten giebt.

## 266.

Die aus der innern Erfahrung unmittelbar erworbene Idee von meinem denkenden Ich ist eine einzelne idea adventitia, non factitia per abstractionem.

2) Nachdem wir aber bisher schon die ersten Fundamente des Kantischen Gebäudes von unten auf ganz umgeworfen haben: da wir gezeigt haben, daß Raum und Zeit wahre Attribute objektiver eingeschränkter Substanzen, und ihrer Accidenzen sind; und daß alle metaphysischen Begriffe bloß durch Abstraktion von Erfahrungen in uns entstehen, und immer mögliche Objekte auszeichnen: so können wir dem Hrn. Kant zwar gleichfalls zugestehen, daß sich von allen verschiedenen Erfahrungen unsers innern wirksamen Sinnes eben also wie von den Erfahrungen des äußern Sinnes, ein allgemeiner Begriff (idea factitia) von einem denkenden Ich abstrahiren lasse; welcher aber eben darum, weil er von Erfahrungsideen abstrahirt ist,

Erstens Erfahrungsideen (ideas adventitias, non factitias) wie von einzelnen Gedanken, also auch von meinem selbe einzeln denkenden Ich, voraussetzet, welche alles das schon ehevor enthalten, was in einen solchen abstrakten Begriff aus ihnen ist aufgenommen worden.

Zweytens eben darum das schon, zwar nur als möglich, vorstellt, was in der Erfahrungsidee als wirklich gegenwärtig unmittelbar angeschaut wird (84.), und folglich schon vor aller weiterer Anwendung auf Erfahrungsgegenstände seine bestimmte objektive Gültigkeit hat.

Drittens müssen schon die vorläufigen Erfahrungsideen, von welchen dieser Begriff abstrahirt ist, ebenfalls ein existirendes denkendes

Ich, folglich ein nicht allgemeines, sondern einzelnes und individuell bestimmtes denkendes Ich, zum unmittelbaren Gegenstand haben, wie der allgemeine abstrakte Begriff ein denkendes Ich als bloß möglich vorstellt.

Viertens. Und nun dieses einzelne Ich, als Erfahrungsobjekt, muß a priori die objektive Bedingung der Möglichkeit alles empirischen Denkens von ihm als Objekt, d. i. der Erfahrungsidee selbst seyn; so wie jederzeit bey allen Erfahrungen, oder Wahrnehmungen der Sinnlichkeit das unmittelbar gegenwärtige Objekt die Bedingung der Möglichkeit der Wahrnehmung, oder der Erfahrungsidee ist.

Fünftens dieses wahrgenommene Ich, als Objekt, ist, wie in allen anderen Wahrnehmungen, von der Erfahrungsidee, und seiner ganzen Wahrnehmung, durch welche selbes als denkend gedacht und wahrgenommen wird, verschieden, nämlich als empfundenes Objekt von seiner Empfindung.

Sechstens wie eine jede Wahrnehmung nicht so was bloß receptives und passives, wie die Sinnenideen sind, sondern was selbstthätiges ist, so ist auch die Wahrnehmung, daß mein objektives Ich denke, was thätiges, und nicht bloß passiv, wie die blossen Sinnenideen.

Siebentens: die Wahrnehmung, daß Ich denke, nimmt zugleich wahr, daß das objektiv wahrgenommene Ich nicht das Denken selbst, sondern das thätige (selbst wirksame) Principium

(folg.

(folglich nicht eine blosse Form, auch nicht einmal blosses Subjekt) des Denkens sey.

**Achtens**: gleichwie der abstrakte Begriff von einem denkenden Ich, den wir wirklich von unsrer innersten Erfahrung herhaben, ein sich seiner unzähligen vorhin gehabten Gedanken, als aller derselben Princip, bewußtes Ich vorstellt; so ist es unläugbar, daß auch unsere wirkliche Erfahrungsideen wirklich eine solches, sich aller seiner vormaligen Gedanken als wirksames Princip aller derselben bewußtes Ich zum unmittelbaren Gegenstand haben, und folglich, daß es in uns wirklich ein solches Ich gebe, das sich als Princip aller seiner Gedanken erinnere.

Und nun **neuntens** behaupte ich, daß die unzähligen verschiedenen Wahrnehmungen von meinem denkenden Ich, da sie immer wechselnde verschiedene Gedanken als so viele thätige Handlungen desselben wahrnehmen, doch durchgängig alle das nämliche niemals wechselnde Ich als wirksames Princip aller derselben immer unmittelbar wahrnehmen; und daß dieses nicht möglich wäre, wenn nicht eben dieses durchgängig als ein gemeinsames Princip aller meiner Gedanken von mir unmittelbar so wahrgenommene objektive Ich wirklich ein schlechthin einfaches, niemals wechselndes Princip aller meiner Gedanken wäre. Und wie ich dieses von meinem wirklich existirenden Ich, als dem Objekte meiner Erfahrungsideen von ihm, behaupte; so behaupte ich das nämliche von einem jeden möglichen eben so denkenden Ich, welches das Objekt dem abstrak-

ten Begriffe von solchen denkenden Seelen entspräche. Denn wenn die denkenden Ich, als Princip der Gedanken, eben so wechselten, wie die Gedanken selbst; so könnte keines von selben als Objekt die Wahrnehmung von sich jemals objektivgültig, d. i. die Erfahrung möglich machen, daß selbes das Princip aller meiner Gedanken in meinem ganzen Leben gewesen sey.

Zehntens endlich von eben dieser Erfahrungsidee meines niemal wechselnden Ich, als wirkenden Princips und Subjekts aller meiner wechselnden Gedanken, abstrahire ich zu allererst die metaphysischen Begriffe von einem bloß möglichen, niemal wechselnden, d. i. immer identischen Subjekt wechselnder innerlicher Bestimmungen, das ich Substanz nenne; item von einem wirksamen Princip oder Ursache wechselnder Bestimmungen.

267.

Innhalt der Paralogismen, die Hr. Kant in der rationalen Psychologie entdeckt zu haben glaubt.

Nun lasset uns weiter vernehmen, was denn Hr. Kant uns über so eine aus Erfahrung und aus einem abstrakten Begriffe eines so denkenden Objekts gezogene Demonstration für transcendentale Paralogismen vorzuwerfen habe. Kürze halben wollen wir uns hier des Auszugs bedienen, welchen Hr. Schulze (S. 64.) davon gemacht hat.

„Die Hauptsätze der rationalen Psychologie, sagt Hr. Schulze aus dem Munde des Hrn. Kant," auf welchen alles ankömmt, sind folgende vier: die

Seele

Seele ist 1) eine Substanz, 2) einfach, 3) numerisch-identisch, oder eine Person. 4) Das Daseyn meines denkenden Subjekts ist allein gewiß; das Daseyn aller äußeren Gegenstände aber zweifelhaft.

Der erste von diesen vier Sätzen gründet sich auf folgenden Vernunftschluß:

Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subjekt aller unserer Urtheile ist, und daher nicht zum Prädikat irgend eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist eine Substanz.

Ich, als ein denkendes Wesen, bin das absolute Subjekt aller meiner möglichen Urtheile, und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädikat irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Also bin ich, als ein denkendes Wesen, eine Substanz.

a) Nun (S. 97.) im Obersatze dieses ersten Schlusses wird das Prädikat: Substanz, ohne alle Bedingung der Sinnlichkeit gebraucht, und bedeutet bloß die logische Vorstellung des Subjekts, das nicht wieder ein Prädikat ist, d. i. es bedeutet nichts weiter, als eine bloß subjektive Form des Denkens, und ist also ein ganz leerer Begriff, ohne alle objektive Realität. Also hat denn auch die Schlußfolge keinen andern Sinn,

als:

als: ich bin das logische Subjekt (die Form alles Denkens, eine logische, aber nicht reelle, oder objektive Substanz) von dem das Denken nur ein Prädikat ist. Und nun ein solcher Begriff von der Seele, als einer Substanz, ist ganz leer und ohne alle Beziehung auf einen Gegenstand.

b) Soll die reelle Substanzialität der Seele bewiesen werden, so ist erst zu beweisen, daß sie etwas beharrliches sey. Allein das läßt sich auf keine Weise darthun. Denn das Ich ist zwar in allen unsern Gedanken, mithin eine Vorstellung, die bey allem Denken immer wieder vorkömmt. Allein da mit dieser Vorstellung des Ich nicht die mindeste Anschauung verbunden ist, die es von anderen Gegenständen der Anschauung unterschiede: so kann man auf keine Weise wahrnehmen, daß es eine stehende und bleibende Anschauung sey, worinn die Gedanken als wandelbar wechselten.

c) Was die äußeren Erscheinungen anbetrifft, so haben diese vor dem äußern Sinn etwas stehendes oder bleibendes im Raume, in welchem sie als außer uns vorgestellt werden. Daher können wir das Beharrliche an ihnen beobachten. Allein die Zeit, welche die einzige Form unserer innern Anschauung ist, hat nichts bleibendes: mithin giebt sie nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen. Denn wenn ich das blosse Ich bey dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, so

habe ich kein anders Correlatum meiner Vergleichungen, als wiederum dieses Ich. Wollte ich nun deßhalben dieses Ich für den beharrlichen Gegenstand halten, in welchem alle Vorstellungen wechseln: so würde ich auf eine fehlerhafte Art das schon voraussetzen, was ich wissen wollte, und die blosse Identität meines Selbstbewußtseyns zu einer Identität und Beharrlichkeit machen, die mir als einem Gegenstande zukäme.

d) Will ich also mein Ich als einen Gegenstand beurtheilen, so muß ich mich in dem Standpunkte eines Fremden betrachten. Hier aber kann ich niemals ausmitteln, ob dieses Ich, das als die Form des Bewußtseyns ein blosser Gedanke ist, nicht eben sowohl fliesse, als die übrigen Gedanken, die dadurch aneinander gekettet werden."

268.

Das Sophisme der vorgeworfenen Paralogismen wird mit voller Evidenz entdeckt.

Antwort. Hier deucht mich wahrlich, ich sehe den ersten Sophisten in Riesengröße vor mir. Allein eine einzige Bemerkung löset alles auf. (NB.) Dieser Gedanke selbst: Ich denke, (genommen in seiner ganzen Collection) ist eine Wahrnehmung und innerste Erfahrung, welche selbst nach ihrem ganzen Wesen was wechselndes ist. Da sie aber eine innerste immerwährende Erfahrung ist, und nicht ein abstrakter, allgemeiner, auch nicht ein Kantischer, angebohrner Begriff: so entspricht ihrer ganzen Vorstellung eben so gewiß ein unmittelbar anschauliches Objekt

wie

wie einer jeden äußern Erfahrung ein wirkliches unmittelbar anschauliches Objekt entspricht. Und nun dieses objektive denkende Ich, nicht die subjektive Idee der Wahrnehmung: Ich denke, ist die Seele; und diese muß von jenem bloß subjekti-ven Ich, als dem logischen Subjekte der Erfahrung, immer als ganz was verschiedenes wohl bemerket werden.

Itzt redet Hr. Kant aber in seinem Sophisme immer nur von dem subjektiven Ich, als dem logischen Subjekte sowohl aller inneren Erfahrungen von unserm Denken, als auch des allgemeinen Begriffes im ersten Vordersatze: er aber sollte reden von dem objektiven Ich. Und nun das logische Ich als Subjekt der Erfahrung wechselt freylich selbst, wie die ganze Erfahrung. Es ist in allen Erfahrungen seine Einheit nur logisch; und es ist selbst nur ein zufälliger Zustand. Es kann sogar ganz verschwinden, so oft wir nicht innere, sondern nur äußere Erfahrungen machen, und folglich nicht mehr auf unser objektives Ich, sondern mit den subjektiven Ideen der äußeren Erfahrungen auf Dinge im Raume, als Objekte, zielen; eben so nämlich wie hinwieder alle Vorstellung vom Raume verschwindet, wenn wir durch Zurückwendung unsers Seelenblickes bloß auf unser objektives Ich durch innere Erfahrung schauen. Aus welchem freylich zwar schon erhellet, daß dieses subjektive Ich, selbst auch keine allgemeine oberste Denkform ausmache. Aber es doch zu einer Substanz machen

wollen,

wollen, wäre eben so lächerlich, als wenn Hr. Kant die sinnlichen Ideen vom Raume selbst für was substanzielles ansehen will. Eben darum weil sie lauter Erfahrungsideen sind, bleiben sie als solche nicht länger, als der innere Erfahrungsblick auf sein objektives Ich gerichtet bleibt, und gehen nach dessen Abwendung auf äußere Dinge in das Fach oder das Behältniß phantastischer Ideen über.

Allein unser objektives denkende Ich, unsre Seele, als das bleibende Subjekt und Behältniß aller dieser einmal als Princip bewirkten thätigen Erfahrungen, zieht bald diese, bald jene von diesen seinen vormaligen Erfahrungsideen mittels der Phantasie herfür, und macht über sie eine neue innerste Erfahrung, d. i. wird sich bewußt, daß sie dereinst alle diese Erfahrungen gemacht habe: d. i. daß sie, welche sich itzt als denkend wirksam bewußt ist, auch das wirksame Princip aller solcher vergangenen Erfahrungen dereinst gewesen sey. Itzt abstrahiren wir von allen einzelnen Bestimmungen sowohl der inneren Erfahrungen, als des selbe erzeugenden Princips, den Begriff eines solchen bloß als möglich gedachten objektiven denkenden Ich, welches sich bewußt sey, dereinst, und hernach immerfort in einer Zeitfolge, das wirksame Princip einer Menge verschiedener und bestimmter innerer Erfahrungen über sich selbst gewesen zu seyn; und wir behaupten, daß ein jedes mögliches solches objektive denkende Ich müsse ohne Wechsel jene ganze

Zeit=

Zeitfolge hindurch als ein schlechthin einfaches denkendes Ich, und Princip aller selber Erfahrungen, und folglich als eine Substanz und Person gedauert haben.

In diesem Raisonnement geht die Erfahrung voraus, von welcher wir den, schon eben durch sie zuerst erhaltenen, und folglich schon realisirten, allgemeinen Begriff von solchen möglichen denkenden Wesen abstrahiren, und von jedem seinem möglichen Objekte allgemein durch ein unmittelbares analytisches Urtheil beweisen, daß jeder numerischer Unterschied der denkenden Principien der unfehlbaren Wahrheit des innersten Bewußtseyns von unsrer Einheit widerspreche, und folglich daß unser so sich bewußtes objektives Ich eine numerisch einfache Substanz und Person seyn müsse. Und dann schliessen wir rechtmäßig das nämliche von unserm objektiven denkenden Ich.

Nun aber (ad a.) ist es offenbar falsch, daß in dem allgemeinen Vordersatz durch **Substanz, durch einfaches Wesen**, nur die allen successiven inneren Erfahrungen immer gemeinsame blosse logische Vorstellung des objektiven Ich, oder die subjektive Idee Ich, bedeutet werde.

Ad b.) Nicht von der Vorstellung Ich sagen wir, daß sie in allen Gedanken wieder vorkömmt, sondern durch die Erfahrung: Ich denke, schauen wir erstens ein objektives Ich, und hernach die Gedanken, als ein zu selben correlati-

ves wechselndes Objekt, und endlich die Verhältniß des objektiven Ich als wirksamen Princips zu den Gedanken als seinen ebenfalls objektiven Wirkungen an.

Ad c.) Wechselte nun das objektive Ich als Princip eben so, wie die Gedanken, so wäre es nach Hrn. Kant selbst unmöglich eine Zeitfolge derselben von Gleichzeitigkeit ohne alles anders beharrliches Objekt zu unterscheiden, auf welches der Wechsel oder die Zeitfolge könnte bezogen werden. Es kann auch nicht bloß logische Einheit seyn, welche wir in unserm denkenden objektiven Ich als Princip aller Gedankenreihen wahrnehmen. Denn logische Einheit, welche nur in Gleichheit des Wesens und seiner Merkmale zwischen zwey numerisch unterschiedenen Dingen besteht, könnte das itzt allein noch ganz neu existirende wirksame Princip einer wirklich gegenwärtigen innern Erfahrung nicht als wirkliches Princip vergangener ganz von jenen verschiedener innerer Erfahrungen vorstellen; so wenig als die vergangene Erfahrungen eines numerisch unterschiedenen schon ebenfalls vergangenen Princips Ich als innere und persönliche, und doch als schon vergangene Erfahrungen eines erst itzt wirklichen Princips Ich, erscheinen könnten.

Ad d.) Wenn das objektive Ich als wirksames Princip aller successiven Gedanken eben so fließend, d. i. in einer Zeitfolge eben so numerisch wechselnd wäre, wie die Gedanken; so könnte das itzt wirksam einen gegenwärtigen Gedanken

denken.

denkende objektive Ich so wenig aus dem Standpunkte eines fremden, als durch sich selbst in der innern Erfahrung, als wirksames Princip schon vergangener, nicht eigener, noch in der That innerer Erfahrungen erkennet werden. w. z. e. w.

## 269.

Allein, wie Hr. Schulze (S. 96.) es bemerket, die Idee Ich, als das absolute Subjekt alles unsers (innern) Denkens, wird vom Hrn. Kant durchaus als ganz objektiv leer behauptet. Denn, sagt er, wäre es ein Begriff (d. i. eine allgemeine Vorstellung): so könnte es auch als Prädikat von andern Dingen gebraucht werden; das doch nie angeht. Wäre es eine Anschauung (d. i. eine Erfahrungsidee): so müßte es entweder eine reine Anschauung a priori, oder eine empirische Anschauung seyn. Im ersten Falle wäre es bloß die Form empirischer Anschauung, mithin kein Gegenstand. Im letzten Falle aber wäre es ein empirischer Gegenstand, mithin die Wissenschaft von diesem Gegenstande bloß empirische, nicht aber rationale Psychologie. Also ist das Ich weder Anschauung, noch Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern nichts weiter als die blosse Form aller Gedanken und Begriffe.

Obschon unsre Idee von unsrer Seele empirisch ist, so giebt sie doch den Stoff zu einer rationalen Seelenlehre.

**Antwort.** Welch seichtes Sophisme ist dieß wiederum! Dieses Ich ist ja der Gegenstand einer innersten Erfahrung. Und giebt es denn eine Erfahrung ohne unmittelbares Objekt, von dem

man was erfährt? Und nun, so gäbe es denn keine rationale, sondern eine bloß empirische Psychologie ab? Antwort: Ja, wenn man zum wissenschaftlichen Denken a priori schlechthin nur angebohrne Begriffe brauchen könnte. Uns aber dienet auch ein aus den empirischen Gesetzen der Denkart unsrer Seele abstrahirter Begriff einer so denkenden Seele zum Grunde einer Wissenschaft oder rationalen Psychologie von dem, wie alle mögliche, mit unsrer Seele gleichartig denkende Seelen beschaffen seyn müssen.

* Ueber alles übrige, was Hr. Kant noch von den Paralogismen vorbringt, welche er uns über die einfache Substantialität unsrer Seele vorwirft, habe ich nicht Ursache ferner zu antworten, weil alles auf das theils eben hier, oder schon oben (50. 51. 52) von mir vorgebrachte ankömmt. Nur habe ich über den vierten Numer §. 267. noch manches zu sagen.

## 270.

Vorstellungen des Hrn. Kant über die Gewißheit des Daseyns der Seele und der Körper.

Hr. Kant nimmt in diesem vierten Numer §. 267. die Sprache des des Kartes an, welcher diesen Schluß: **ich denke; also existire ich**, allein für gewiß, das Daseyn aller äußeren Gegenstände aber für zweifelhaft ansah. Hierüber aber erklärt sich Hr. Kant ganz auf eine besondere und ihm eigene Art. Er sagt (bey Hrn. Schulze S. 105.): „ a) Ich erkenne eben so unmittelbar auf das bloße Zeugniß meines Selbstbewußtseyns, daß Körper existiren, als daß meine Seele existirt, jedoch so, daß ich beyde nur als Erscheinungen kenne, übrigens aber von dem, was sie an sich

selbst

selbst seyn mögen, gar nichts weiß. b.) Wollte man dagegen sowohl die Körper, als unsre Seele nicht für Erscheinungen, sondern für Dinge an sich selbst halten, so wäre beydes, das Daseyn der Seele, und das Daseyn der Körper, gleich zweifelhaft: indem wir das unbekannte Etwas, das als das eigentliche Substratum unsrer innern Anschauung zum Grunde liegt, eben so wenig wahrnehmen können, als das, was unsre äußere Anschauung verursachet, und wir daher sowohl auf das Daseyn des einen, als des andern, nur als auf die Ursache der gegebenen inneren und äußeren Wahrnehmungen schliessen können, ohne jedoch den geringsten Unterschied zwischen der Seele und der Materie zu wissen, sofern man beyde als Dinge an sich ohne Beziehung auf unsre Sinnlichkeit betrachtet."

## 271.

## Anmerkungen über diese Sätze des Hrn. Kant von der Gewißheit des Daseyns der Körper.

Ueber a) bemerke ich weiter nichts, als daß selbst des Kartes so eine Existenz der Körper als Erscheinungen nicht geläugnet habe. Unterdessen wird Hr. Kant zulassen müssen, daß auch die in unsern Träumen erscheinenden Körper, obschon nach andern Gesetzen der Zeitfolge, eben so wahrhaft und objektiv existiren, als da wir wachen; so wie in unsern Träumen unsre Seele

Hr. Kant muß dann zulassen, daß auch Träume eben so objektiv gültig sind, als nach seiner Meinung das Daseyn der Körper gewiß ist.

eben

eben so wahrhaft objektiv als Erscheinung existirt, als da sie wachet. — Nach meinem Systeme aber sind Träume keine passiven, und folglich äußeren Erscheinungen wirklicher Dinge; weil ihnen keine passiven sinnlichen Ideen entsprechen, sondern sie bestehen aus blosser Zusammensetzung zerstreuter, schon vorhin gemachter thätiger Wahrnehmungen des äußern wirksamen Sinnes (169.), welche in der Phantasie zurückbleiben, und nach ganz anderen Gesetzen von der im Traume zufällig gereizten, oder auch wachend dichtenden Phantasie vereiniget werden, als es zu geschehen pflegt, da diese Wahrnehmungen zuerst durch Aufmerksamkeit auf wirklich gegenwärtige sinnliche, und bloß passiv erhaltene Ideen entstehen.

## 272.

Wir haben offenbar eine Erfahrung vom Daseyn der Seele, keine aber von dem Daseyn der Körper.

Ueber b) aber berufe ich mich 1) auf die innerste Erfahrung selbst des Hrn. Kant, ob er denn bey der innern Erfahrung: Ich denke, d. i. bey derjenigen Erfahrung, da er ein inneres Ich, und in selbem als objektivem Subjekte seiner Erfahrung einen bestimmten Gedanken wahrnimmt, nicht mehr Thätigkeit im objektiven Subjekte und Prädikate, nicht eine größere oder nothwendigere, mutuelle Verbindung im Daseyn zwischen beyden wahrnehme, als bey jeder bloß äußern Erfahrung, da er vom Steine, als objektivem Subjekte, das Prädikat Wärme, als mit ihm gleich erscheinend, wahrnimmt? Mein doch! warum giebt Hr. Kant dem Denken des Verstandes

standes Spontaneität, und den Vorstellungen der Sinnlichkeit nur Receptivität? Wenn er gar keine andere Verhältniß unsers Ich zu seinen Gedanken im Daseyn, als zu seinen äußerlichen Erscheinungen, erfährt; warum denkt sein Ich nur durch Gedanken, warum nicht auch durch die passiven Ideen des äußern Sinnes?

Ich frage also: haben wir nicht mehr innere Erfahrung, daß neben den Gedanken, als wechselnden Erscheinungen, noch ein Ich, als wirksames Princip derselben, in uns existire, als wir neben den passiven Ideen, oder Erscheinungen der Körper im bloß subjektiven Raume noch von einem diese Erscheinungen thätig herfürbringenden Princip unmittelbare äußere Erfahrung haben? Unläugbar ist es also, daß wir eine wirkliche innere Erfahrung vom Daseyn unsers Ich neben den inneren wechselnden Gedankenerscheinungen, als deren thätigen Princips, und hingegen weder innere, weder äußere Erfahrung von einem thätigen Princip der blossen äußeren passiven Erscheinungen haben. Nicht also aus einem Schlusse erst, sondern selbst durch die innerste Erfahrung, wie es des Kartes behauptet hat, wissen wir, daß unsre Seele existire, und zwar als ein von ihren Gedanken, als inneren Erscheinungen, verschiedenes Wesen. Entgegen, daß Körper außer den Erscheinungen des äußern Sinnes wirklich existiren, wissen wir nicht aus unmittelbarer Erfahrung, sondern können es nur durch einen Vernunftschluß entdecken.

273.

Hingegen ist der Vernunftschluß durch den wir das Daseyn der Körper eigentlicherst erweisen, ganzgewiß richtig.

2) Nun aber behauptet Hr. Kant, daß so ein Vernunftschluß, der nur aus der Wahrnehmung einer inner uns vorhandenen Wirkung auf eine äußere Ursache schließt, jederzeit unsicher sey, weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen seyn kann, und es mithin jederzeit zweifelhaft bleibt, ob diese Ursache etwas in mir selbst, oder außer mir sey. (Schulze S. 104.).

Antwort. Und nun habe ich deutlich dargethan, erstens daß die wirksamen Gedanken unsrer Seele, nebst dem Principium, welches sie in der Thätigkeit unsrer Seele haben, selbst in den passiven Ideen die erste Bedingung ihrer Möglichkeit haben (47. 48.), und zweytens daß nichts destoweniger ein jeder Wechsel in einem Dinge ein äußeres Ding zum nächsten oder entfernten wirksamen Princip seines Daseyns haben müsse, d. i. daß er seinen vollständig hinreichenden Grund seines Daseyns nur außer dem Dinge selbst haben könne (34. 35.). Also ist dieser Schluß, und folglich das wirkliche Daseyn der Körper, als äußerlicher wirksamer Ursachen unserer passiven Erscheinungen des äußern Sinnes, nicht mehr zweifelhaft.

274.

Nagelneuer Idealismus des Hr. Kant.

Und nun itzt erklärt sich Hr. Kant für einen ganz neuen Idealismus (Krit. S. 369.). Denn bisher hatte man unter jener Gattung der dogmati-

matischen Philosophen, welche man Monisten nannte, weil sie aus zweyen Dingen, so die so genannten Dualisten zuließen, nur eines, das ist, entweder nur körperliche Materie, oder nur unmaterialische, ganz einfache Geister, z. B. Menschenseelen, zuließen, jene Klasse Idealisten genannt, welche nur einfache Geister, und keine Materie zuließ, aber doch jene für einfache Substanzen, und die ihnen eigenen innerlichen und äußerlichen Vorstellungen für ihre Accidenzen ansah. Hr. Kant aber heißt sein Lehrsystem, mit welchem er die innere Substanz der Seele sowohl, als die äußere Materie ganz aufhebt, und nichts als Erscheinungen, sowohl von einer Seele, welche er die der innern, als von einer Materie, welche er die Erscheinungen der äußern Sinnlichkeit nennt, zuläßt, den transcendentalen Idealismus. Er heißt das, was man sonst den Dualisten nannte, willkürlich mit einem neuen Name den transcendentalen Realisten, und dichtet diesem einen empirischen Idealismus an; unter welchem er einen Lehrbegriff versteht, da man das Daseyn äußerer Erscheinungen läugnet, dem der empirische Realismus entgegen stehe, mit welchem man jene behauptet.

Itzt behauptet Hr. Kant ferner, 1) nur er, als transcendentaler Idealist, könne ein empirischer Realist und zugleich ein Dualist seyn; weil er vom Daseyn äußerlicher Erscheinungen, und zweyer verschiedener Dinge, nämlich eines denkenden Wesens, und einer Materie, aber freylich

lich nur in ihren Erscheinungen, vollkommen vergewisset sey:

2) Der transcendentale Realist aber sey ein ein empirischer Idealist, und könne weder das Daseyn einer Seelensubstanz, noch der Materie behaupten, und folglich nie ein Dualist seyn.

Antwort. 1) Hr. Kant muß wohl gar auf den Egoismus kommen; denn wenn es keine äußere Materie, oder Körper, sondern nur Erscheinungen von diesen giebt, so sind auch nur in Erscheinungen dieser Körper erscheinende mehrere Menschen-Seelen vorhanden. Und dieß lassen die Egoisten nach der bisher gebräuchlichen Erklärung des Egoismus ohne Widerrede zu.

2) Doch Hr. Kant kann nicht einmal ein Egoist seyn; weil er auch nicht eine einzige innere Substanz seiner eigenen Seele anerkennt; und kann also noch weniger ein Dualist seyn. Denn wo eins nicht ist, da sind zwey noch weniger. Er ist also nach alter Erklärung weder Idealist, weder Egoist, noch Dualist; sondern **eine reine Erscheinung von neuester Art.** Doch! man lese in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von S. 105. bis zur S. 109. und ich wette, jeder werde gereizt zu argwohnen, Hr. Kant habe mit seiner Kritik und seinem neuen Idealismus die ganze Welt zum Besten.

3) Ich glaube nicht, daß einem des Kartes, oder irgend einem andern, er sey nach der alten Erklärung Idealist, oder Dualist, eingefallen sey die Gewißheit äußerer Erscheinungen zu läugnen. Denn die innere Erfahrung, Ich

denke,

denke, gilt sowohl von unserm Denken des äußern wirksamen Sinnes über Körper, als von unserm Denken des innern Sinnes über die Gedanken selbst. Nur hielt des Kartes für ungewiß, ob dem geraden Denken des äußern Sinnes ein wirkliches Objekt entspreche. Daß wir aber uns ein Ich als denkend sollen vorstellen können, ohne es für ein wirksam denkendes Princip anzusehen, das ist noch Niemanden, als allein dem Hrn. Kant eingefallen, den Hr. David Hume durch das dazu verleitet hat, weil er sich zuerst ein denkendes Princip ohne Bezug einer wirksamen Kaussalität auf seine Gedanken vorgestellt hatte. So leitet ein Irrthum immer auf noch größern Irrthum hin. Unterdessen war immer Veranlassung zu einem dieser Irrthümer in dem Uebersehen vorhanden, mit dem man den Unterschied der bloß passiven sinnlichen Ideen, als unmittelbarer Objekte der Gedanken des äussern wirksamen Sinnes, von diesen Gedanken selbst zu bemerken unterlassen hatte. Und weil einem des Kartes und seinen Schülern der ontologische Grundsatz, daß jeder Wechsel im Dinge außer diesem ein wirksames Princip nothwendig voraussetzt, und folglich die erste Modifikation einer veränderlichen Substanz passiv, und von außen her, in ihr entstehen muß, noch unbekannt war: so konnten sie sich von jenem Irrthum so leicht nicht losreißen.

## 275.

Die wichtigen Vortheile, die Hr. Kant seinem neuen Idealismus vor andern Systemen zumuthet.

Bey Hrn. Schulze (S. 107.) ist noch eine sehr merkwürdige Stelle über **die wichtigen Vortheile des transcendentalen Idealismus des Hrn. Kant** übrig, die ich zu beantworten habe. Es heißt:

„a) Auf dem Blendwerke, daß man (nach dem transcendentalen Realismus) das, was bloß in unsern Gedanken existirt, hypostasirt, und in eben derselben Qualität als einem wirklichen Gegenstand außerhalb unsrer Seele annimmt, beruhen alle die berühmten Schwierigkeiten, die man bey den Fragen 1) von der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper, 2) von dem Anfange dieser Gemeinschaft, 3) oder von dem Zustande der Seele in und vor unsrer Geburt, 4) und vom Ende derselben, d. i. von dem Zustande der Seele in und nach dem Tode, zu finden meint.“

„b) Es scheint nämlich höchst befremdend zu seyn, wie zwischen so ungleichartigen Dingen, als unsre Seele und die Materie ist, eine gegenseitige Verknüpfung statt finden könne, und wie es möglich sey, daß unser denkendes Wesen in der Materie Bewegung, und die Bewegung und Ausdehnung der Materie in unserm denkenden Wesen Vorstellungen wirken könne.“

„c) Allein eben hierinn liegt die Täuschung, daß man die Materie als eine von unsrer Seele so ganz unterschiedene und heterogene Art von

Subſtanzen anſieht, und ſich einbildet, als ob ſie in der Qualität, wie ſie uns erſcheint, d. i. durch unſern äußern Sinn vorgeſtellt wird, nämlich als ausgedehnt und in Bewegung, auch wirklich außer uns exiſtire; da ſie doch in der Qualität, wie ſie uns erſcheint, nicht außer uns, ſondern lediglich als ein Gedanken, gleich allen übrigen Gedanken, in uns exiſtirt; wiewohl dieſer Gedanken ſie durch unſern Sinn außer uns befindlich vorſtellt. Mithin iſt die Frage nicht mehr von der Gemeinſchaft der Seele mit andern ungleichartigen Subſtanzen außer ihr, ſondern bloß von der Verknüpfung der Vorſtellungen unſers innern Sinnes mit den Modifikationen unſrer äußeren Sinnlichkeit, d. i. wie in einem denkenden Subjekte überhaupt äußere Anſchauung, nämlich die des Raumes und einer Erfüllung desſelben, möglich ſey.“

„d) Auf dieſe Frage aber kann kein Menſch antworten, ſondern dieß iſt eine Lücke unſers Wiſſens, die wir nie ausfüllen, ſondern nur dadurch bezeichnen können, daß wir die äußeren Erſcheinungen einem tranſcendentalen Gegenſtande zuſchreiben, der die Urſache dieſer Art der Vorſtellungen, aber für uns nur ein ganz unbekanntes Etwas überhaupt iſt, von dem wir nicht den mindeſten Begriff haben können.“

„e) Hievon hängt nun zugleich die Entſcheidung aller Schwierigkeiten ab, die man bey den Fragen über den Zuſtand der Seele vor unſrer

Geburt

Geburt, und nach unserm Tode, anzutreffen meint. Die Frage nämlich, ob das denkende Subjekt schon vor aller Gemeinschaft mit Körpern habe denken können, sagt also eigentlich nur so viel: ob vor dem Anfange dieser Art der Sinnenwelt, wodurch uns etwas im Raume erscheint, dieselben transcendentalen Gegenstände, welche uns im gegenwärtigen Zustande als Körper erscheinen, auf eine ganz andere Art von uns haben angeschaut werden können?"

„f) Die Frage aber, ob die Seele auch nach Aufhebung aller Gemeinschaft mit der Körperwelt noch fortfahren könne zu denken, sagt eigentlich nur dieses: ob, wenn die itzige Art unsrer Sinnlichkeit, wodurch uns transcendentale, und für itzt ganz unbekannte Gegenstände, als Gegenstände im Raume, d. i. als materielle Welt, erscheinen, aufhören sollte, auch überhaupt alle Anschauung derselben aufhören wurde, oder ob es nicht möglich wäre, daß eben dieselben unbekannten Gegenstände fortfuhren, ob zwar freylich nicht mehr in der Qualität der Körper, dennoch in einer andern Qualität von unserm denkenden Subjekte erkannt zu werden."

„g) Nun kann zwar in beyden Fragen niemand die Möglichkeit hievon beweisen; aber eben so wenig kann irgend jemand etwas gültiges wider dieselbe einwenden. Denn wer er auch sey, so weiß er von der absoluten und innern Ursache der äußerlichen Erscheinungen in

unserm

unserm itzigen Zustande eben so wenig, als ich, oder jemand anderer; mithin kann er auch mit keinem Grunde sagen, daß die Bedingung aller äußeren Anschauung, oder auch das denkende Subjekt selbst, im Tode aufhören werde."

„h) So fällt demnach die ganze rationale Psychologie, da sie aus lauter Paralogismen zusammengesetzt ist, als eine alle Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigende Wissenschaft hinweg, und es bleibt uns nichts übrig, als unsre Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu studieren, und uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung ihrem Innhalt darlegen kann. Indessen hat sie, wenn man sie vor nichts mehr, als eine kritische Behandlung unserer dialektischen Schlüsse und zwar der gemeinen und natürlichen Vernunft gelten läßt, doch den wichtigen negativen Nutzen, daß sie unser denkendes Selbst wider die Gefahr des Materialismus völlig sichert. Denn weit gefehlt, daß die mindeste Furcht übrig bliebe, daß, wenn man die Materie wegnehme, dadurch alles Denken, und selbst die Existenz aller denkenden Wesen aufgehoben werden würde; so ist vielmehr klar, daß, wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, weil diese nichts, als die Erfahrung in der Sinnlichkeit unsers Subjekts, und eine Art Vorstellung desselben."

„i)

„ i) Hiebey bleibt mir freylich das denkende Selbst an sich noch völlig unbekannt. Weil es aber gleichwohl möglich ist, daß ich anderswoher, als aus spekulativen Gründen Ursache hernehme, eine selbstständige, und bey allem möglichen Wechsel meines Zustandes beharrliche Existenz meiner denkenden Natur zu hoffen, so ist dadurch schon viel gewonnen, bey dem freyen Geständniß meiner eigenen Unwissenheit, dennoch die dogmatischen Angriffe eines jeden spekulativen Gegners abtreiben zu können, und ihm zu zeigen: daß er niemals mehr von der Natur meines Subjekts wissen könne, um meinen Erwartungen die Möglichkeit abzusprechen, als ich, um mich an ihnen zu halten.“

## 276.

## Meine Erläuterungen

### 1) über die Wirksamkeit aller existirenden Dinge überhaupt (a).

Erklärungen 1) über die Wirksamkeit existirender Dinge;

Da wir auf keine Art im Stande sind, uns einen deutlichen Begriff von der Existenz der Dinge überhaupt zu verschaffen, so nehmen wir Anstand irgend in einem, besonders eingeschränkten Dinge eine wahrhaft wirkende Kraft, welche einem andern Dinge die Existenz mitzutheilen vermochte, anzuerkennen: wie es das Beyspiel des Hrn. David Hume, nach dem, was ich oben (von 40 bis 51.) schon hievon gesagt habe, beweiset. Zu Vergrößerung der Schwierigkeit dieses

ses Begriffes trug die Vorstellung, durch jede Wirkung müßte aus Nichts etwas werden, viel bey: da doch alles, was existirt, schon für sich selbst möglich, und zwar, wenn es eine reelle Existenz soll bekommen können, schon was reelles mögliches seyn muß.

Ich glaube, wenn man die Existenz überhaupt definirte, daß sie nichts anders als der Stand einer vollständigen Bestimmtheit eines Dinges sey, würde man sich nicht viel irren. Und dann wäre Wirken überhaupt eben so viel, als einem Dinge einen Stand einer neuen vollständigen Bestimmtheit mittheilen, den es noch nicht hatte. Substanzen den ersten innern und äußern Stand der vollen Bestimmtheit mittheilen, welche noch gar keinen hatten, hieße Erschaffung; jenen ihren innern Stand, den sie schon haben, anders bestimmen, hieße Erzeugung. Nun glaube ich, alles Zusammensetzen eingeschränkter Substanzen in ein gleichzeitiges Daseyn habe diesen wesentlichen Zweck, oder Gebrauch, daß sie durch das Beysammenseyn in ihrer zufälligen Vollkommenheit wachsen sollen. Ich sage, in der zufälligen: weil die wesentliche Vollkommenheit unveränderlich ist. Nun dieß ist ohne gegenseitige Einwirkung nicht möglich. Also mehrere gleichzeitige eingeschränkte Substanzen zulassen, und ihnen doch keine Gemeinschaft der gegenseitigen Einwirkung zugestehen, wie es Leibnitz und alle seine Anhänger thaten, ist ohne allen Zweifel widersinnig. Wie

sich aber Hr. Kant eine wirkliche Gemeinschaft zwischen blossen inneren und äußeren Erscheinungen vorstellen kann, weis ich mir nicht zu erklären.

## 277.

2) über die Möglichkeit der Gemeinschaft zwischen der Seele und dem Körper;

2) Ueber die Möglichkeit aber der Gemeinschaft zwischen der Seele und dem Körper (b) finde ich keine neue Schwierigkeit, so bald ich bemerke, daß ein Körper selbst aus lauter einfachen Substanzen bestehe, welche mit ganz analogen Fähigkeiten und Kräften, so wie die einfache Substanz der Seele selbst, versehen sind; und daß denn der Körper nicht als Körper mittels der Zusammensetzung oder Ausdehnung, noch durch die Bewegung, sondern nur die einfachen Substanzen seiner Elemente mittels ihrer einfachen Kräfte auf die Seele wirken, und die Wirkung der Seele auf sie hinwieder recipiren. So bald wir fassen können, daß die Seele durch ihre immanente Wirkung, mit welcher sie Gedanken in sich selbst herfürbringt, weder erschaffe, noch aus Nichts etwas herfürbringe, sondern mit Hilfe der in ihr, als Subjekt, schon vorhandenen Objekte den Stand ihrer Erkenntnißkraft auf eine immer neue Art selbst bestimme; so hört alle Schwierigkeit mit der äußern Einwirkung in andere Dinge ebenfalls auf.

Es war nur eine eingebildete Schwierigkeit, wie ein Geist auf einen Körper, und dieser auf einen Geist, wirken könne. Die Seele ist undurch-

durchdringlich, und undurchdringend, wie ein jedes Element des Körpers. Sie bewegt, und wird bewegt. Sie hängt zusammen mit den Elementen des Leibs, und diese hängen mit ihr zusammen. Sie hat also vires repellentes und attractivas, wie die Elemente, und mittels dieser allein geschieht die Gemeinschaft zwischen beyden, so wie zwischen den Elementen selbst. Die Ideen sind die zusammengesetzten Wirkungen vieler körperlicher Elemente: weil unser Scharfsinn sich bis auf die einfachen Wirkungen eines jeden Elements besonders mit seiner Unterscheidungskraft nicht erstreckt. Sie werden zwar unter der Bewegung der Elemente, aber nicht durch die Bewegung, sondern durch eben jene Kraft, welche die Elemente bewegt, in der Seele hervorgebracht. Denn Bewegung selbst ist keine wirkende Kraft; ja nicht einmal eine innere, sondern nur äußere Veränderung des Bewegten, nämlich an ihrer Lage und derselben Verhältnissen gegen andere. Sie, die Ideen, bestehen auch nicht aus blossen Verhältnissen des Raums, sondern aus Realitäten, welche so viel als Abbildungen ihrer wirkendenden Principien sind. Sie stellen dem Blicke der Seele sich selbst unmittelbar anschaulich vor, und machen das Anschauen der Seele nur möglich; wovon aber die Seele durch ihre Kenntnißkraft das wirksame Princip selbst ist. Da sie ganz passiv sind, das ist, kein innerer Verbindungsgrund ihres Daseyn mit dem Daseyn der Seele, weder auf ihrer Seite, noch auf Seite der Seele, sich darstellt, den wir doch

bey unsern Gedanken so deutlich unterscheiden, so führen diese unmittelbare Gegegenstände den auf sie gewandten Blick unsrer Seele ganz natürlich und nothwendig auf ihr äußeres wirksames Princip nach der nämlichen Lage und Richtung, von welcher sie in die Seele gekommen sind. Und da eine so zusammengesetzte Idee unsern Seelenblick nach immer verschiedenen Richtungslinien auf viele solche äußere wirksame Principien ihres Ganzen führet, stellt sie diese nothwendig in einem äußern Raume vor.

* Diese ganze Erklärung, glaube ich, leidet also keine besondere Schwierigkeit mehr, und sie steht schon seit 18 Jahren in meiner Psychologie. Daß sie aber doch, wie alle meine, in ihrer Art überall gleiche Aufklärungen enthaltende Schriften, wenig bekannt ist, hat man denen zu danken, welche bisher die Verbreitung und Kenntniß meiner Schriften zu hindern sich so viele Mühe gegeben haben. Selbst mit meiner Naturlehre, in welcher ich alle für mein Vaterland wichtige Kameral- und Oekonomie-Gegenstände so zugleich theoretisch und praktisch, als vielleicht kein anderer, behandelt habe, konnte ich nicht aufkommen.

## 278.

Woher die Schwierigkeiten gekommen sind, so man sich über diesen Gegenstand eingebildet hat?

3) Nicht also jene Täuschung, welche sich Hr. Kant eingebildet hat (c), nicht der Gedanken, zu dem uns selbst unsere sinnlichen Ideen durch ihre uns ganz unwillkürliche Vorstellungsart, mit Gutheißen selbst der gesunden Menschenvernunft hinreißen, nämlich, daß die Körper wirklich außer uns sind, ist die Ursache der Schwierigkeit, welche man in der Gemeinschaft

der

der Seele mit dem Leibe gefunden hat, sondern der elende Begriff von einem Körper, welcher sich nach dem mehr mathematisch als physikalisch denkenden des Kartes so sehr verbreitet hatte, als ob die Ausdehnung das eigentliche Wesen des Körpers ausmachte; da sie doch ein blosses Attribut der numerischen Mehrheit der Substanzen ist, und einer solchen Mehrheit von Geistern sowohl, als jener der körperlichen Elemente, wesentlich zukömmt. Da man sich aber hernach durch das Ansehen eines Leibnitzes, und des noch grössern Verbreiters der Leibnitzischen Grundsätze, des Hrn. Baron Wolf, hat hinreißen lassen, für gewiß anzunehmen, man habe nicht so viel Erfahrung, daß man den wirksamen Ursprung der sinnlichen Ideen von außen her behaupten könnte (76); so hat man das von dem gesunden Menschenverstande schon selbst so sehr anempfohlene System des gegenseitigen Einflusses der Seele und des Körpers viel zu leichtsinnig verlassen, und von der Zeit an wurde selbst die ganze Metaphysik schwankend, und Hr. Kant ist der unläugbarste Zeuge, wie sehr dieser einzige Grundsatz die Fundamente von aller Logik sowohl als Metaphysik erschüttere: es giebt keine äußere wirksame Gemeinschaft zwischen Seele und Körper.

279.

Die ganz widersinnige Vorstellung dieses Gegenstandes bey Hr. Kant wird zurechtgeführt.

4) Hr. Kant gesteht es doch selbst redlich (d), er könne selbst die Verknüpfung der Erscheinungen des innern mit jenen des äußern Sinnes auf

auf keine Weise erklären, sondern finde sich genöthiget, die äußeren Erscheinungen einem transcendentalen Gegenstande, als ihrer Ursache, zuzuschreiben; von dem wir aber gar keinen Begriff haben könnten. Hierauf habe ich schon oben (152) überflüßig geantwortet. Aber wer kann es fassen, wie eben dieser Hr. **Kant** (lit. c) behaupten konnte, daß „die Materie in der Qualität, wie sie uns erscheint, - - lediglich als ein Gedanke, gleich allen übrigen Gedanken, in uns existire.“

Hr. Kant hatte doch das Denken ganz dem Verstande allein zugeeignet, und diesem Spontaneität zum Merkmale und Unterschied von der ganzen Sinnlichkeit anerkannt. Die Materie gehört als Erscheinung ganz zum äußern Sinne, der sich bloß receptiv in allen seinen Vorstellungen verhält. Wie kann denn die Materie in diesem nämlichen äußern Sinne in der Qualität eines Gedanken, wie alle übrigen Gedanken, erscheinen? Die Frage von der Art der Gemeinschaft der Seele wird also selbst durch die deutlicher von mir schon oben entwickelte, innere, und äußere Erfahrung (67. 72. 75. 42.) ganz anders, und zwar auf folgende Art, **im Kantischen Systeme** müssen bestimmt werden: wie ohne ein wirksames denkendes Princip und Subjekt, und auch ohne wirklich vorhandene äußere Gegenstände, die Verbindung bloß passiver Vorstellungen dieser äußerlichen Gegenstände, mit thätigen Gedanken von eben diesen äußerlich erschei-

scheinenden Gegenständen, und endlich noch mit eben so thätigen Gedanken von einem alle diese Gedanken selbst denkenden Wesen, möglich sey? Allein hier läßt nur derjenige eine Lücke seines Wissens, der nicht sehen will, was ihm selbst die Erfahrung schon hell genug vorhält, nämlich ein inneres, im Denken selbstthätig, im Recipiren der sinnlichen Ideen sich bloß passiv verhaltendes Princip, dessen Passivverhalten selbst ihn von der Anwesenheit äußerer Dinge neben sich überzeuget.

## 280.

3) Ueber den Zustand der Seele vor unsrer Geburt.

5) **Ueber den Zustand der Seele vor unser Geburt** (lit. e.) läßt sich nun freylich im Kantischen Systeme gar nichts, in dem meinigen aber noch vieles sagen. Ohne über die Frage was zu entscheiden, welche ich in meiner Theologia christiana theoretica Tract. III. §. 234. abgehandelt habe: ob die menschlichen Seelen gleich anfangs mit der Körperwelt schon erschaffen worden, und folglich immer mit dieser gleichzeitig existirt haben; oder ob sie erst nach der Begattung von Gott erschaffen werden: so ist es doch gewiß, daß gemäß der Erfahrung selbst, die wir von dem sehr eingeschränkten Scharfsinne unsers Seelenblickes haben, unsre Seele so lang in dem, wahrscheinlich selbst den körperlichen Elementen gemeinsamen monadischen Stande eines so dunkeln, nichts unterscheidenden, und bloß durch Naturgesetze bestimmten Denkens, und äußerli-

chen

chen Wirkens auf andere körperliche Elemente, sich befunden habe; bis die Sinnenorganen unsers Körpers so auf einem Grade der Vollkommenheit ihrer Struktur nach gebracht wurden, um eine sinnliche Idee von einem äußerlichen Gegenstande mit solcher Stärke des Eindrucks, Klarheit des Bildes, und harmonischer Ordnung eines Ganzen, in der Seele gestalten zu können, welche die gehörige Proportion zu den höheren Seelenkräften der deutlichern Unterscheidungskraft hätte, um die Aufmerksamkeit ihres Blickes auf sich zu ziehen, und die Wirksamkeit dieser höhern, bisher gleichsam aus Abgang eines verhältnißmäßigen Objekts schlafenden Kraft aufzuwecken.

So eine Idee mag etwa im Mutterleibe, wegen allgemeiner Dunkel- und Undeutlichkeit aller dort brauchbaren Sinne, nur ein merklicher Leibsschmerzen seyn. Bey der Geburt aber mag das dem neuen Weltanschauer ohnehin ungewohnte, und doch nicht durch heftigern Schein überlästige Licht die erste angenehme Reizung zu solcher Aufmerksamkeit, und zur ersten Erwachung der höhern Seelenkräfte seyn. Bis auf diese Zeit, da unsre Seele alle klare und deutliche Begriffe von Dingen sowohl außer sich, als von sich selbst, erst aus den nun in ihr entstehenden, und zwar nach den vollkommenst geometrischen Gesetzen zusammengesetzten sinnlichen Ideen erhält; da sie selbst diese höhere Denkkraft in sich erst zu äussern, und eben darum auch erst in sich zu unterschei-

terscheiden, folglich sich selbst als Menschenseele erst zu erkennen anfängt; erst von diesen innerlichen und äußerlichen Erfahrungsideen die allgemeinen Begriffe zu abstrahiren mittels der Sprachlehre veranlasset wird; bis auf diese Zeit, sage ich, ist es ganz offenbar, daß die, obschon mit allen ihren wesentlichen Kräften schon von jeher versehene Seele weder von äußeren Gegenständen, weder von sich selbst ein Bewußtseyn, d. i. eine etwas unterscheidende Kenntniß, erringen konnte. Und das ist schon vieles mit gutem Zusammenhange über diesen Punkt gesagt; über welchen Hr. Kant in seinem transcendentalen Idealismus, und auch ein jeder Anhänger des gemeinen Idealismus, sauber gar nichts zusammenhängendes sagen kann.

## 281.

6) Ueber den Zustand unsrer Seele nach dem Tode (lit. f. 275.) sofern er bloß natürlich, d. i. nach uns bekannten Naturgesetzen der Seele und der Körper, betrachtet wird; läßt sich folgendes ganz zuverläßig sagen. 4) Ueber den Zustand unsrer Seele nach dem Tode.

1) Da der körperliche Tod nichts als eine so weit vollendete Zerstörung der Maschine unsers Körpers ist, daß sowohl die Werkzeuge aller fünf äußeren Sinne vollends unbrauchbar sind, ferners dem Blicke der Seele kennbare Ideen von äußeren Gegenständen zu liefern, als auch die Werkzeuge zu jenem Gebrauche unschicklich, mittels dessen die Seele freywillige Bewegung dem

Leibe

Leibe beybrachte: so ist es klar, daß durch den Tod das ganze Geschäft der äußern Sinnlichkeit sich augenblicklich endige, also zwar, daß aus Abgange aller sinnlichen Ideen selbst auch die Wirksamkeit des äußern Sinnes durchaus nicht mehr statt habe. Denn da nicht bloße passive Ideen, sondern nur die eigenen thätigen Handlungen, Gedanken sowohl, als Willensübungen, von der Seele in das Behältniß der Phantasie hinterlegt werden (109.); so bleibt auch von schon vergangenen bloß passiven sinnlichen Ideen in der Seele, als Subjekte, nichts zurück; sondern diese verschwinden immer augenblicklich mit dem Ende der Dauer eines jeden Eindrucks der äußeren Objekte auf unsre Seele; weil sie nur von diesem ihr Daseyn, und ihre Erhaltung oder Dauer herhaben.

Da nun die alten äußeren Ideen schon verschwunden, und keine äußere nachkommen; da auch keine freywillige, d. i. von ihnen her entspringende, und durch äußere Sinnlichkeit veranlaßte Bewegung mehr Platz findet: so ist es offenbar, daß alle jene Gemeinschaft der Seele, welche ihr durch den Weg der äußerlichen Sinnlichkeit vorher offen stund, im Tode augenblicklich aufhöre.

2) Allein aus dem folgt noch nicht, daß gar alle natürliche Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe eben in selbem Augenblicke bloß nach den natürlichen Gesetzen aufgehoben sey. Vielmehr

mehr wird sich die Seele in Betreff des Verhältniß ihrer Wirksamkeit sowohl, als ihrer Empfänglichkeit der gegenseitigen Einwirkung der Elemente des Körpers, eben so in einem dunkeln, von aller Unterscheidung leeren Stande sich befinden, in welchem sie vor ihrer Geburt wirklich war. Denn wer sich nach den bloß natürlichen Gesetzen einen augenblicklichen Flug der Seele aus dem todten Leibe einbildet, hat gewiß die Natur der Seele noch wenig studiert.

3) Was wird es aber mit dem innern Sinne der Seele für einen Bestand nach dem Tode des Leibes, und bey dem Stillstehen der ganzen äussern Sinnlichkeit haben? Bereichet mit dem ganzen Schatze der im Ablaufe des körperlichen Lebens sich gesammelten Kenntnisse und sittlichen Tugenden, folglich in einem ganz andern Stande ausgehend aus jenem Leben, als sie in selbes eingegangen war, ist sie fähig, die menschliche Seele, ihrer Natur und erworbenen Kräften nach, ein ferners bloß geistiges Leben ihres innern Sinnes, ihres Verstandes, und ihrer Vernunft fortzusetzen; als für deren Thätigkeit sie eine ganze, von aller körperlichen Abhängigkeit freye Sammlung von Materialien in ihrer Phantasie enthält.

4) Nur eine Bestimmung hat in jenem neuen Stande unsre Seele vonnöthen, wo sie ihr nun reines, bloß geistiges Denken und Leben anfangen sollte. Und aus deren Mangel erkläre ich mir den Stand des gänzlichen Unbewußtseyns ih-

rer

rer selbst, von welchem uns diejenigen Menschen allgemein Zeugniß geben, welche entweder nach Ersäufung, oder sonst tiefen Ohnmachten wieder zu sich gebracht worden sind.

5) Woher aber so eine thätige Bestimmung? Aus sich selbst? Oder aus der körperlichen äußern Welt? Und zu was sollte ein bloß einsames, wie lange immer fortgesetztes Leben einer wie immer mit Kenntnissen und Tugenden, welche sich in diesem Leben sammeln lassen, versehenen Seele in die Länge für einen Zweck haben? Hier steht meine Physik und Psychologie still, und erwartet nur einen Aufschluß über diese Frage von der natürlichen sowohl, als der geoffenbarten Theologie. Ich habe diesen Aufschluß sehr genau in meiner Ethica universali christiana durch die ganze 9. Kapitel der ersten Sektion gegeben, wohin ich den Leser schon verweisen muß, um nicht noch weitläuftiger zu werden, als es zur vollständigen Widerlegung der Kritik der reinen Vernunft des Hrn. Kant nöthig ist.

Was denkt denn Hr. Kant von uns andern Menschen außer sich?

* Ueber lit. h. des Hrn. Kant meine Anmerkung. Lächerlich ist es, daß Hr. Kant immer noch von einem denkenden Selbst, von denkenden Wesen, in seinem Systeme, so wie von Materie redet: da doch nach ihm nur Gedanken ohne ein denkendes Wesen, so wie nur Erscheinungen im Raume ohne Raum, und selbst ohne etwas, das erscheint, vorhanden sind. Was er, wenn

ihm

ihm doch seine Kritik durchaus Ernst ist, von uns andern Menschen neben sich hält, möchte ich nicht errathen; da er so schlechthin sagt: „wenn ich das (in mir) denkende Subjekt wegnehme, muß die ganze Körperwelt wegfallen.“

** Auf lit. i. wird unten, wo wir den frommen Glauben des Hrn. Kant von Gott und einem künftigen Leben zergliedern werden, die Antwort folgen. Und so glaube ich die Paralogismen, welche uns Hr. Kant vorwarf, ziemlich durch Aufdeckung seiner eigenen Sophismen entlarvet zu haben.

## §. V. Entscheidung der über den Begriff einer Sinnenwelt vom Hrn. Kant vorgebrachten Antinomien.

### 282.

### Erste Thesis.

### Die Welt hat einen Anfang in der Zeit.

Erste Thesis. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit.

Mein Beweis. Nachdem ich das Daseyn meiner Seele sowohl, als der substantiellen Sinnenwelt, als wirksamer und durch wechselseitige Einwirkung veränderlicher Substanzen erwiesen habe; schliesse ich nach dem ontologischen Grundsatz daraus (33. seq.), der letzte vollständig hinreichende Grund des Daseyns der wechselnden

Mein Beweis.

selnden Zustände aller dieser Substanzen sey nicht inner denselben, sondern für eine jede derselben außer ihr selbst zu suchen; und folglich daß sich alle diese Substanzen, so wie unsre Seele, einst ehevor passiv verhalten mußten, ehe sie wirksam sich selbst innerlich umändern, oder äußerlich auf einander wirken konnten.

Ferner weil alle diese Substanzen, so wie sie innerlich in ihren wechselnden Zuständen immer geändert werden, also auch in ihren äusserlichen Verhältnissen der Oerter und Lage gegeneinander immer veränderlich sind; so schliesse ich wiederum, der letzte hinreichende Grund von einer wirklichen Lage irgend einer derselben gegen alle übrigen sey eben so wenig inner ihr selbst zu finden, sondern müsse ebenfalls für eine jede derselben außer ihr selbst gesucht werden; und folglich haben sich auch in Rücksicht auf die durchgängige Bestimmung ihrer Lage gegen alle übrigen alle und jede dieser itzt wirklich gleichzeitigen Substanzen ebenfalls einst ehevor passiv verhalten müssen, ehe sie selbst ihre Lage gegen andere durch eine bestimmte Bewegung aus einem bestimmten wieder in ein bestimmtes Ort ändern, oder auch nur in einander auf eine bestimmte Art wirken könnten: weil jede ihre bestimmte Wirkung in einander schon eine bestimmte Lage gegeneinander a priori voraussetzt. Nun aber ein so zweyfaches Passivverhalten bringt nothwendig eine erste innere und äußere Bestimmung (nämlich eines ersten innern Zustandes, und ei-

ner

ner ersten äußern Lage gegen alle) mit sich, vor welcher nicht nur kein Zustand, oder andere Lage da war, sondern auch keine vorgängige, zu dieser Welt gehörige möglich war. Nicht nur also hat die Welt wirklich einen Anfang, sondern sie wäre auch nicht, so wie sie wirklich ist, möglich ohne Anfang.

Hr. Kant beweist die Antithesis überaus schlecht und ohne allen Schein der Wahrheit.

* Hr. Kant bringt für seine Antithesis nur dieß an. „Wenn die Welt einen Anfang habe, so muß eine leere Zeit vorhergegangen seyn.“ Was soll dieß seyn, eine wirkliche leere Zeit, ein Seyn ohne Seyn? Denn mir ist immer die mögliche und wirkliche Zeit nichts als eine mögliche und wirkliche Folge existirender Zustände. Eine leere Zeit ist also keine Zeit; so, wie vor der ersten Passivbestimmung keine andere vorläufige möglich war, so läßt sich auch vor derselben kein Augenblick der Zeit als möglich denken. Will denn Hr. Kant seine Form a priori der Zeit etwa gar selbstständig machen, und durch eine leere Zeit die von Empfindung leere Form der Zeit verstehen? Das sind mir Hirngespenster, und mehr als Schein, d. i. wahrer Betrug der dichtenden Einbildung, nicht der nach objektivem Grunde forschenden Vernunft.

283.

## Zweyte Thesis.

### Die Welt ist auch dem Raume nach begränzt.

**Mein Beweis.** Der Raum ist nur ein nothwendiges Attribut der wirklich existirenden numerischen Mehrheit gleichzeitiger Substanzen (24. V.), und kann also nicht unendlich seyn, man setze denn eine wirklich unendliche Zahl solcher gleichzeitigen Substanzen. Da nun eine jede dieser einzelnen gleichzeitigen Substanzen wirklich durchgängig in ihrem Daseyn bestimmt, und doch von einer jeden andern numerisch, d i. durch einen beharrlichen Widerspruch unterschieden seyn muß; so müssen sie, wenn auch wirklich alle möglichen eingeschränkten Substanzen zugleich existiren, doch nach dem Grundsatz der Stätigkeit oder stufenweisen Verwandtschaft immer jede um eine beharrliche Realität mehr als die andere von dem unendlichen Innbegriffe aller beharrlichen, d. i. reinen Realitäten in ihrem Wesen enthalten; und doch kann keine aus ihnen den Innbegriff selbst des unendlichen, unveränderlich beharrlichen Wesens mit ihren beharrlichen reellen Bestimmungen erreichen. Die Mehrheit also aller möglichen einzeln begränzten Substanzen bleibt also immer selbst begränzt, sowohl in einem jeden einzeln, als auch in ihrem Ganzen; und es kann die Zahl selbst der einzelnen Substanzen erst durch den Zusatz einer schon einzeln an sich selbst unendlichen Substanz unendlich, d. i. keines Zusatzes mehr fähig werden.

Zweyte Thesis. Die Welt ist auch dem Raume nach begränzt. Mein Beweis.

* Herr

Auch hievon beweist Hr. Kant die Antithesis sehr schlecht.

* Hr. Kant setzt auch dieser Thesis nur wieder dieß entgegen: „Wenn die Welt dem Raume nach begränzt wäre, so befände sie sich in einem leeren Raume, der nicht begränzt wäre, und mithin würde nicht allein ein Verhältniß der Dinge im Raume, sondern auch zum Raume angetroffen werden.“ Was soll dieß wieder seyn, **ein wirklicher leerer Raum**? Ein Verhältniß des gleichzeitigen Daseyns ohne einem Daseyn der sich verhaltenden Dinge soll wirklich da seyn? Aber nicht einmal ein mögliches Verhältniß zu einem möglichen gleichzeitigen Daseyn läßt sich außer dem immer noch eingeschränkten wirklichen Raum denken; wenn schon alle absolut möglichen eingeschränkten Substanzen in dem noch immer nach meinem Beweis eingeschränkten wirklichen Raume dasind. Denn über alles mögliche gleichzeitige Daseyn kann auch keine mögliche Verhältniß von etwas gleichzeitigem gedacht werden.

Hr. Kant fragt (Krit. S. 487.) was bestimmt denn die Gränze des Raums? Antwort: die in sich selbst begränzte totale Möglichkeit der Mehrheit von ebenfalls wesentlich begränzten Substanzen. Also nur weg mit dem Scheine eines Raumes, und man sehe vielmehr nur auf den deutlichen obiektiven Grund der Möglichkeit und Wirklichkeit desselben: und die Antinomie wird von sich selbst verschwinden. Nur die Phan-

tasie bildet sich ein noch weiter gehendes mögliches Verhältniß möglicher Orte, wo wegen Abgang weiterer Möglichkeit der sich gegen einander verhaltenden Dinge kein ferners Verhältniß mehr möglich ist. Man merkt nämlich itzt nicht, daß es nur von Verhältnißbegriffen wahr ist, daß sie, ohne den sich verhaltenden, wenigst möglichen, correlativen Dingen objektiv ganz leer sind.

## 284.

# Dritte Thesis.

Dritte Thesis. Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen.

Mein Beweis. Denn sonst gäbe es eine absolute Mehrheit ohne absolute Einheit, d. i. eine Verhältniß numerischen Unterschieds ohne numerisch unterschiedene Dinge.

Mein Beweis.

Hr. Kant bringt für die Antithesis nur eitle, von mir schon vollständig widerlegte Gründe.

* Hier kömmt Hr. Kant nur wieder mit seiner eingebildeten unendlichen Theilbarkeit des Raumes entzwischen. Er sagt: „alle Zusammensetzung ist nur im Raume möglich, und jeder Theil des Raumes ist selbst ein Raum.“ Das heißt bey mir so viel als: eine jede Einheit ist selbst eine Zahl. Bey mir aber ist der Raum nur ein wesentliches Attribut der Mehrheit der Substanzen, der wirkliche Raum zwar der wirklichen, der nur mögliche Raum der pur möglichen Mehrheit derselben.

selben. So lange also Hr. Kant mir die Möglichkeit des Zusammenseyns einer unendlichen Zahl von Substanzen in was immer für einem Theile des Raums nicht erweiset; so lange bleibt auch die mögliche unendliche Theilbarkeit des Raums unerwiesen. Und doch müßte kraft der gar zu offenbaren Evidenz meines Beweises eine unendliche Zusammensetzung aus einfachen Substanzen bestehen. Ich aber beweise durch dieß schon allein die Unmöglichkeit solcher unendlichen Theilung eines jeden Raums; weil sonst keine successive Bewegung durch selben, so wenig als eine aus unendlich vielen successiven Augenblicken bestehende Zeitminute, könnte vollbracht werden.

** Hr. Kant bringt noch ein zweytes Argument wider die einfachen Substanzen von seinem übel erprobten Grundsatze her, daß nämlich kein Begriff objektivgültig sey, dessen Objekt in keiner Erfahrung wahrgenommen werden kann: und so lasse sich das Daseyn einfacher Substanzen wirklich aus keiner Erfahrung darthun. Antwort: Nebst dem was ich von der einfachen Substanz der Seele aus der innern Erfahrung schon oben (50. seq.) gezeigt habe, erkleckt es schon, daß wir von zusammengesetzten Substanzen Erfahrung haben, um mit gutem objektiven Grunde auch das daraus zu schließen, ohne welches jene nicht möglich wären, und folg-

lich auch selbst kein Gegegenstand einer wirklichen Erfahrung seyn könnten. Denn was mit dem wirklich Erfahrenen zusammhängt, das ist (nach Hrn. Kants zweytem Postulate selbst) wirklich; wenn schon für uns, des stumpfen Scharfsinns unsers sinnlichen Erkenntnißvermögens halben, keine unmittelbare Erfahrung davon möglich ist.

285.

## Vierte Thesis.

**Es geschieht in der Welt nicht alles nach Naturgesetzen, sondern man muß zur Erklärung der Erscheinungen nothwendig auch eine Kausalität durch Freyheit annehmen.**

Vierte Thesis. Man muß nebst Naturgesetzen auch eine Kausalität durch Freyheit in der Welt annehmen. Hier bin ich mit Hrn. Kant in keinem Punkte verstanden.

Ueber den Beweis dieser Thesis bin ich mit Hrn. Kant in keinem Punkte verstanden. Denn seine Hauptsätze, auf die er den Beweis der Thesis und der Antithesis gründet, widerspreche ich alle auf gleiche Weise. Sein erster Hauptsatz ist in dem Beweise der Antithesis: **die transcendentale Freyheit sey dem Kausalgesetze entgegen:** der zweyte: **sie sey eine solche Verbindung der successiven Zustände wirkender Ursachen, die in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending ist:** der dritte steht im Beweise der Thesis: **die freye Kausalität, durch welche etwas geschieht (anfängt zu seyn) müsse immer und durchgehends selbst etwas geschehenes (zu seyn**

an=

anfangendes) seyn; weil, wenn es jederzeit gewesen wäre, seine Folge auch nicht erst entstanden, sondern immer gewesen seyn würde. (Kri)

## 286.

Nun der erste Hauptsatz des Hrn. Kant ist nach meinem Begriffe vom Grundsatze der Kaussalität offenbar falsch. Denn nach meinem Begriffe lautet dieser Grundsatz in seiner Allgemeinheit also: alles, was neu entsteht, hat den hinreichenden letzten Grund seines Daseyns nicht vollständig inner sich selbst, oder in seiner Möglichkeit, und auch nicht inner dem Wesen seines Subjekts, sondern wenigst zum Theile außer beyden (31. u. f.). Und nun jedes Ding, was den vom Geschehenen selbst verschiedenen Grund seines Daseyns, ganz, oder zum Theil, in sich enthält, heiß ich dessen wirksame Ursache, und zwar vollständig wirksame Ursache, wenn das Geschehene in ihm den vollständigen, wenigst nächsten, hinreichenden Grund seines Daseyns hat; wie z. B. die sinnlichen Ideen in ihren äußerlichen unmittelbaren Gegenständen: unvollständig wirksame Ursache aber ist diejenige, welche zwar einen Theil, aber nicht den ganzen hinreichenden, nächsten, oder entfernten Grund des Daseyns des Geschehenen enthält. Z. B. wenn die wirksame Ursache nicht stark genug ist, eine im Subjekte dem Entstehen ihres Effektes widerstehende Hinderniß zu heben.

Denn 1) auch Freyheit streitet nicht mit dem Satze des hinreichenden Grundes. Erläuterung des Begriffes von Freyheit.

Nun

Nun bleibt bey mir noch immer der allgemeine Satz der wirksamen Kaussalität auch von freyen Handlungen, oder von dem frey Geschehenen wahr: **auch alle meine freye Handlungen haben außer ihrer eigenen Möglichkeit und außer mir als ihrem Subjekte eine Ursache, d. i. einen Grund ihres Daseyns, aber niemal keine für sich allein schon vollständig wirksame Ursache.** Denn sie enthalten immer selbst in sich, zwar auch nicht den vollständigen Grund, jedoch einen Theil des letzten Grundes ihres Daseyns. Nämlich wenn der Mensch nur Thier wäre, so bewirkten die äußerlichen Objekte durch die überwiegende Stärke ihrer Eindrücke auf die Sinnlichkeit seine Adperceptionen, und mittels dieser seine Begierden, als vollständig wirksame, obschon entfernte, Ursachen: weil doch die nächste der Mensch selbst immer ist. Da er aber zugleich Vernunft hat, so setzt diese durch Vorstellung höherer Beweggründe den Trieben der Sinnlichkeit Hindernisse entgegen, wegen welchen die Gegenstände der Sinnlichkeit ihre sonst nothwendige Wirkung nun als unvollständig wirksame Ursachen nicht mehr für sich allein herfürzubringen hinreichend sind. Auch die Vernunftgründe, wenn sie allein und frey von entgegengesetzten Trieben der Sinnlichkeit wären, bestimmten die Wirksamkeit des Willens vollständig, und machten diesen zu einer vollständig wirksamen Ursache nothwendiger, vernünftiger Handlungen. Denn wo kein Widerstreit von Trieben ist, da ist nur das allein im Wollen möglich, wozu ein Trieb wirklich vorhanden ist.

Aber itzt in Verbindung der Vernunfttriebe mit hinreichend starken Gegentrieben der Sinnlichkeit, als wahren Hindernissen, bleibt auch die Wirksamkeit des vernünftigen Willens in einer Unvollständigkeit, also daß weder die Triebe der Sinnlichkeit, noch die Beweggründe der Vernunft ihre Wirkung ohne fernere Entschuldigung und Ausschlag nothwendig erreichen, sondern ein von aller Nothwendigkeit freyes Vermögen in der Seele entsteht, beyde Gründe, nämlich sowohl jene der Sinnlichkeit, als jene der Vernunft zu überlegen, zu vergleichen, und gleichsam abzuwägen; ohne daß etwas ihre, ganz ihrer Willkur überlassene Aufmerksamkeit auf die einte vielmehr, als auf die andere, ihren Blick zu heften, und unabänderlich zu figiren nöthige; bis sie gleichwohl diesen selbst mehr auf die andere Seite festsetzet, und sich oder der Gewalt der sinnlichen Triebe mit Außerachtlassung der Vernunftgründe frey überläßt, oder mit Verachtung derselben sich nach der Leitung der Vernunftgründe füget. Folgt sie nun wirklich diesen, oder jenen, im wirklichen Gebrauche ihres Vermögens zu beyden, so bleiben immer die äußern Gegenstände wirksame, aber unvollständige Ursachen der erfolgten sinnlichen Handlung; oder jene wirkenden Ursachen, aus welchen die Vernunftgründe entstanden sind, bleiben wirkende, aber unvollständige Ursachen der erfolgten vernünftigen Handlung.

Der Zusammenstoß der gegeneinander streitenden Triebe und Gründe ist der Grund des gleichzeitigen Vermögens zu beyden, d. i. der Freyheit aller beyden. Allein der letzte, durch keine vorhergehende Ursache vollständig bestimmte Entschluß zu einer vielmehr als der andern ist wenigst zum Theile sein eigener letzter hinreichender Grund wenigst in so fern, daß erst durch ihn selbst der hinreichende nächste Grund seines Daseyns vollständig wird. Und eben hiedurch erlangt die freye Handlung eine die Selbstständigkeit des ewigen Wesens in einem gewissen eingeschränkten Grade nachahmende Würde.

## 287.

2) Alle Merkmale dieses Begriffes lassen sich erfahren, und er ist ganz gewiß selbst aus solcher Erfahrung abstrahirt.

2) Nun aber sehe ich nicht ein, was hindern könne, daß wir nicht alle diese Umstände, aus welchen allein ganz gewiß unser ganze Begriff von Freyheit unserer Handlungen entstanden, und abstrahirt worden ist, auch deutlich in uns sollen erfahren können. So wie der Hauptpunkt der Freyheit in der bey jedem Widerstreite der Sinnes- und Vernunfttriebe freystehenden, und durch keine Noth bestimmten Heftung unsers Seelenblickes und unsrer Aufmerksamkeit besteht; so ist es eine leichte Sache diese Freyheit bey jeder Deliberation über eine gute oder böse Handlung zu erfahren, und zu bemerken, daß uns nichts dringet, die Deliberation länger fortzutreiben, oder bälder abzubrechen, die Entschließung zu beschleunigen, oder zu verschieben,

schieben, auch nachdem sich nirgend auch nur eine Spur von neuen Antrieben oder Beweggründen mehr zeiget. Es gilt nicht hier nur einwenden: ob man schon keine Nothwendigkeit in der innern Erfahrung wahrnehme, so könne doch unvermerkt eine entzwischen kommen; etwa eben so, wie bey den sogenannten motibus primo primis. Antwort. In solchem Falle müßten wir eben darum erfahren, daß die Freyheit unsrer Aufmerksamkeit auf gegeneinander streitende Gründe, und alle weitere Ueberlegung, selbst auch aller Verschub der Entschließung, durch irgend eine Art von Vorstellung gehemmt worden wäre. Wie wir denn es wohl bey unsern ohne Ueberlegung vorschießenden Anmuthungen merken, und überall, wo wir keine gegeneinander streitenden Gründe und Gegengründe, sondern nur einseitige und einstimmige Beweggründe, nur etwas zu thun, oder nur es zu unterlassen, vor uns haben. Denn wir merken es leicht, und bringen es auch für unsre Entschuldigung, daß uns gar kein Grund des Anstandes, oder einer Deliberation beygefallen sey.

Da ich diese Materie der menschlichen Freyheit in dreyen meiner verschiedenen Werke, als in der Psychologie (von §. 294. bis §. 333.) wider die tiefsinnigsten Einwürfe des Hrn. David Hume und das System des Hrn. Wolfs, in der Theologia naturali (von §. 235. bis §. 267.) wider den Hrn. Robinet und andere, und endlich in meiner Ethica universali christiana (von §. 507.

bis

bis §. 555.) mit aller möglichen metaphysischen Tiefsinnigkeit, wie ich glaube, vollständig behandelt, und vielleicht erschöpfet habe; so kann ich mich um so mehr dahin berufen, ohne mich hier weitläufig darüber aufzuhalten.

## 288.

3) Der letzte Grund alles Entstehens ist und muß ewig seyn, Gott habe die Welt frey, oder nothwendig erschaffen.

3) Der dritte Hauptsatz des Hrn. Kant setzt die Nothwendigkeit der göttlichen Freyheit, als schon aus dem allein dargethan voraus, daß die Welt von immer neu entstehenden Begebenheiten voll ist. Ich aber sehe nicht ein, warum, wenn Gott auch die Welt nothwendig, nicht frey, erschaffen hätte, die Welt ewig schon hätte seyn müssen. Denn auch ein ewig vorhandener Grund einer Wirkung kann diese nicht anders, als wie sie möglich ist, wirklich machen. Da ich nun gezeigt habe, daß diese Welt ohne Anfang der Zeit nicht möglich war; so bleibt es sicher, daß der Grund ihres Daseyns, ob er schon ewig selbst da war, und ewig auch bleiben wird, er sey frey, oder nothwendig, nur eine in der Zeit angefangene, immer veränderliche Welt habe gründen können. Denn nicht aus dem Daseyn, sondern aus der Kennbarkeit und Art des Grundes muß das Gegründete auch kennbar seyn.

Das Blendwerk dieses Einwurfes kömmt eben auch noch daher, daß sich Hr. Kant vor dem passiven Anfange der Zeitreihe der Sinnenwelt noch eine vorausgängige eben so successive leere

Zeit

Zeit denkt, durch welche das ewige wirksame Princip des wirklichen passiven Zeitanfangs schon seine Wirkung müßte ausgeübt haben, wenn sie nothwendig wäre. Wovon er dann glaubt eine nothwendige Folge zu seyn, daß auch das Daseyn der Welt ewig, und also ohne Anfange, seyn müßte. Allein wenn auch Gott die Welt frey, und nicht nothwendig, erschaffen hat; so muß doch auch sein activer Wille, als vollständiges Princip des passiven Anfangs der Zeitreihe der Welt, der Unveränderlichkeit halben seines ewigen Wesens, ewig schon vorhanden gewesen seyn. Nur müssen wir vor dem passiven Zeitanfange gar keine mögliche Zeit, ja nicht einmal eine mit einer möglichen Zeitfolge vereinbare successive Beharrlichkeit in der Ewigkeit des göttlichen Wesens uns vorstellen; weil alles successive Seyn nur ein Attribut eines im Seyn wesentlich eingeschränkten, und von fremder Erhaltung alle Augenblicke abhängigen Wesens ist; dessen Unvollkommenheiten wir nimmer in den Begriff des göttlichen Wesens hineintragen müssen; so unbegreiflich es uns immer seyn mag, wie alle diese Unvollkommenheiten aus der ohnehin uns am wenigsten bekannten objektiven Denkbarkeit alles Seyns, d. i. von der Ewigkeit Gottes können abgesondert werden.

* Sehr wohl merkt Hr. Kant selbst in der Anmerkung zu der Thesis dieser seiner dritten Antinomie an, daß es auch nicht nöthig sey zum gewissen Beweis des Daseyns einer freyen

freyen Kaussalität, daß wir es positiv und deutlich erklären können, wie sie möglich sey: „da wir uns eben sowohl bey der Kaussalität nach Naturgesetzen damit begnügen müssen, (a priori, wie er sagt) zu erkennen, daß eine solche vorausgesetzt werden müsse; ob wir gleich die Möglichkeit, wie durch ein gewisses Daseyn das Daseyn eines andern gesetzt werde, auf keine Weise begreifen, und uns desfalls lediglich an die Erfahrung halten müssen.“

289.

Wichtige Fragen an Hr. Kant. Anweisung der Erfahrung für die Kaussalität durch Freyheit sowohl als durch Naturgesetze.

Nur hätte ich ein und andere Frage an Hrn. Kant zu machen.

1) Ist der Begriff einer freyen Kaussalität eben so a priori ein angebohrner Verstandsbegriff, wie der Begriff der Kaussalität nach Naturgesetzen?

2) Ist er ein Stammbegriff, oder ein abgeleiteter Begriff des Verstandes? und wie geht es mit seiner Ableitung?

3) Ist nur der Stammbegriff einer Kaussalität nach Naturgesetzen eine Bedingung der Möglichkeit synthetischer Erfahrungsurtheile, nicht aber auch der Begriff einer freyen Kaussalität?

4) Haben wir also auch angebohrne, oder Stammbegriffe, oder von Stammbegriffen a priori abgeleitete Begriffe, welche durchaus und für immer objektivleere Begriffe bleiben? Z. B. der Begriff von freyer Kaussalität?

5) Endlich möchte ich bewiesen sehen, woher wir dann mehr wirkliche Erfahrung von einer

Kauss-

Kaussalität nach Naturgesetzen, als von einer freyen Kaussalität, haben; wenn jene innere Wahrnehmung, die wir von der Thätigkeit unsrer Seele in eigener Herfürbringung ihrer Gedanken haben, keine solche ist, wovon wir diese Begriffe unmittelbar abstrahiren können.

Ich zeige dem Hrn. Kant leicht meine Erfahrungen von beyden, als den Ursprung beyder Begriffe, von denen ich sie auch wirklich durch Abstraktion erhalten zu haben sicher glaube; nämlich die Erfahrung von der Thätigkeit der Seele im pur sinnlichen ersten Anblicke der sinnlichen Ideen; zu der sie durch die Stärke des Eindrucks ohne alle Ueberlegung hingerissen wird, und mit der sie ferner über die verschiedenen Merkmale und Theile einer ganzen Idee nach und nach reflektirt, wie sie durch ihre vorstechende Klarheit, oder durch die Ordnung ihrer Lage geführt wird; wo nichts als Kaussalität nach Naturgesetzen, oder nach Stärke des Gegenstandes die Aufmerksamkeit und Thätigkeit der Seele auf sich zu ziehen, sich unsrer Wahrnehmung vorstellt; selbst auch wenn aus der Wahrnehmung des Guten oder Schönen im sinnlichen Gegenstande eine Lust, oder aus der Empfindung seiner Bösartigkeit ein Abscheuen desselben entsteht, ohne daß einem solchen Triebe der blossen Sinnlichkeit noch gegenstreitende Beweggründe von der Vernunft entgegengesetzt werden können. So oft nun gleiche Umstände vorhanden sind, zeigt uns eine durchaus einförmige Erfahrung, daß gleiche Folgen

der

der Thätigkeit unsrer Seele, gleiche, bloß den Trieben der Sinnlichkeit gleichartige Anmuthungen, bloß durch die Stärke des Eindrucks der Ideen bestimmtes Bewußtseyn, in uns erfolgen. Also herrscht hier offenbar Kaussalität nach Naturgesetzen.

Entgegen entdeckt nach der Zeit meine Vernunft in dem Angenehmen, das mir gewisse sinnliche Ideen, als den Reiz zur Fortsetzung ihres Genusses durch Heftung meines Seelenblickes auf sie darbiethen, was dem Genusse eines mir viel wichtigern Gegenstandes hinderliches, und hält mich von fernerer Heftung meines Blickes, oder vom Genusse solches sinnlichen Gegenstandes ab. Jtzt nehme ich deutlich wahr, daß die Kraft meine Thätigkeit durch die Stärke seines Eindrucks nach ihrem Reize zu bestimmen, und ohne weiters mich zu fernerm Genuß hinzuführen, auf Seite des Sinnenbilds durch den Abzug des Vernunftgrundes Jnnstand bekommen habe, und daß, ohne eben auch schon durch den Vernunftgrund zu dem Gegenentschluß hingerissen, oder bestimmt zu seyn, mir die Ueberlegung von beyden frey bleibe; d. i. daß ich ein unbestimmtes Vermögen habe, selbst noch länger, ohne von einem, oder dem andern geheftet zu seyn, bald auf den Sinnenreiz, bald auf den Vernunftgrund, aufzumerken, das Gute und Böse von beyden zu vergleichen, und endlich mich zu einem, oder zum andern zu entschließen, oder auch noch länger unschlüßig zu verbleiben.

Hier

Hier ist also im Deliberiren sowohl als im Entschließen freye Kaussalität; aus welcher auch nimmer mehr einförmige Wirkungen, sondern oft entgegengesetzte erfolgen; da wir uns heute der Vernunft, morgen dem Sinnentriebe überlassen. Die Reihe nämlich der Wirkungen einer blossen Kaussalität nach blinden Naturgesetzen wird durch die Entzwischenkunft einer höhern Kraft der weiter aussehenden Vernunft gehemmet und unterbrochen, und, ohne daß doch diese neue entzwischenkommende Kraft in währendem Gegenstreite der Sinnentriebe, als gegenstreitender Naturkraft, allein schon wieder bloß durch naturgesetzliche Wirkungen, eine neue Reihe bestimmen kann, wird der Ausschlag sich des Vermögens der einen oder der andern zu bedienen der freyen Willkur des mit beyden Kräften zugleich begabten Subjektes überlassen.

290.

Herr Kant bemerkt noch ferner zur Antithesis dieser Antinomie: „wenn auch ein transcendentales Vermögen der Freyheit außerhalb der Welt nachgegeben wird, um die Weltveränderungen anzufangen, so könne es doch nimmer mehr erlaubt seyn, in der Welt selbst den Substanzen ein solches Vermögen beyzumessen: - - weil alsdenn der natürliche Zusammenhang der sich einander nothwendig bestimmenden Erscheinungen, und mit ihm das Merkmal empirischer Wahrheit, welches Erfahrung vom Traume unterscheidet,

Ein neuer Irrthum des Hrn. Kant. Die Erfahrung muß uns zuerst von der Freyheit der Menschen belehren, ehe wir die Freyheit Gottes in Erschaffung der Welt beweisen können.

größten.

größtentheils verschwinden würde: - - weil die Gesetze der Natur durch die Einflüsse der Freyheit unaufhörlich abgeändert, und das Spiel der Erscheinungen, welches nach der blossen Natur regelmäßig und gleichförmig seyn wurde, dadurch verwirrt, und unzusammenhangend wurde."

Nun behaupte ich geradezu das Gegentheil von alle diesem. 1) Ich glaube sicher, wir könnten gar nicht beweisen, daß diese Welt durch einen freyen Willen des Welturhebers erschaffen wäre, wenn wir nicht zuerst aus der Erfahrung wüßten, daß wir Menschen, als Einwohner derselben, wirklich in unsern wichtigsten Handlungen frey wären. Denn gäbe es auf Seite unser keine Freyheit, mit welcher wir diese ganze Sinnenwelt oder zu unserm Glücke, oder zu unserm Unglücke, nach Willkur gebrauchen, oder mißbrauchen könnten, was sollte ein unendlich gutthätiges Wesen abhalten können, um uns durch eine bloß nach Naturgesetzen bestimmte Reihe von Weltbegebenheiten eine Glückseligkeit zu verschaffen, der wir gewiß fähig sind, und welche er uns zu verschaffen gewiß, vermög seiner Allmacht und Weisheit, im Stande ist? Kurz: um in Gott eine Freyheit in der Welterschaffung zu denken, welche mit seiner Allgüte übereinstimme, muß ein Abschreckungsgrund, d. i. ein mit der Welterschaffung unverhinderlich nothwendig verbundenes Uebel, das die Allgüte bey der Welterschaffung zuzulassen sich entschließen mußte, können gezeigt werden; welches zu dem Guten, das durch

die

die Erschaffung dem vernünftigen Geschöpfe geschehen würde, ein hinlängliches Verhältniß habe.

So ein Uebel ist nur durch den Mißbrauch der Menschen möglich, den sie von ihrer eigenen Freyheit machen, und hiemit den Erschaffer hindern, sein Ziel an ihnen zu erreichen. Denn gieng aller Fortgang zur gemeinsamen möglichen Glückseligkeit allein durch natürliche Gesetze: so müßte Gott oder partheyisch, oder zu schwach seyn, wenn er nicht alle ohne Ausnahm vollständig glückselig machte. Sind wir aber wirklich frey, und sollen durch unsere freye Mitwirkung der Vollbringung der liebreichen Absichten jener Allgüte Vorschub geben; so können wir sie eben darum verhindern, und uns eben dadurch auch äußerst unglücklich machen. Die Allgüte mußte sich also bey der Erschaffung entschliessen, das schrecklichste Unglück einer Menge Menschen zuzulassen, um das große Glück der übrigen zu bewirken. Und wie die Allgüte nach dem letzten sich sehnte, so sträubte sich das Mitleiden der eben so unendlichen Barmherzigkeit gegen die Zulassung des ersten. Und nun könnte Gott nur auf so eine Art in der Welterschaffung frey seyn.

Hr. Kant hat sich also in dieser seiner Antinomie allenthalben, in Thesis und Antithesis, sehr verstossen. Denn nicht aus der Veränderlichkeit der Welt allein, nicht zuerst und vor der Freyheit der Menschen, auch auf keine Weise ohne dieser ihrer Freyheit, kann man von einer

Freyheit auf Seite Gottes in Erschaffung der Welt einen gründlichen Beweis machen. 2) Da die Sinnenwelt ohne allem Zweifel zum Dienste des Menschen bestimmt ist, so muß sie auch nach Naturgesetzen vom Welterschaffer so eingerichtet seyn, daß sie durch Beobachtung der Naturgesetze nicht die freyen Handlungen des Menschen durch ihre Naturgesetze bestimme, sondern selbst in ihren Naturhandlungen durch die freye höhere Wirkungen des Menschen eine dem freyen Willen des Menschen gemäße Bestimmung anzunehmen fähig sey. Sie verhält sich alsdenn wie eine Kunstmaschine: zum Beyspiel, wie ein Uhrwerk; welches so lang regelmäßig nach seinen Naturgesetzen fortgeht, bis ein neuer Uhrrichter ihren Gang anderst nach Willkur und zu seinem bequemern Dienst bestimmt. Und doch nach erhaltener solcher neuen, nicht einer Kaussalität nach Naturgesetzen, sondern einer freyen Kaussalitat angemessener Bestimmung, geht die Maschine der Uhr wiederum ihren Gang nach ihren eigenen Naturgesetzen, aber in einer neuen, nicht mehr mit der vorigen zusammenhängenden Reihe fort.

Eben so gehts mit einer Kunstorgel, welche geschickt ist, sowohl gewisse Stücke von sich selbst nach eigenen Naturgesetzen bey gezogenen gewissen Registern aufzuspielen, und doch auch zu anderu nach Willkur von einem Organisten aufgespielten Stücken brauchbar ist, ohne übrigens ihre nach Naturgesetzen eingerichtete Brauchbarkeit zu verlieren. So ein Zusammenpassen der

Natur und ihrer Gesetze mit der, die Natur als ihre Dienerinn beherrschenden Freyheit des Menschen, welche selbst nicht mehr den Naturgesetzen, sondern nur moralischen Gesetzen ihres einzigen Herrn und obersten Gebieters unterworfen ist, fodert vielmehr das höchste Ziel aller gegenwärtigen Einrichtung der ganzen Weltordnung, das kein anders seyn kann, als daß der Mensch durch guten, freyen Gebrauch der seiner Willkur unterworfenen Natur hier seine eigene und anderer Menschen Glückseligkeit bis auf einen gewissen, ihm hier möglichen Grad selbst zu befördern sich bestrebe, und dadurch verdiene, daß ihm der freygebige Erschaffer nochmals in einem künftigen Lebensstande den noch übrigen Theil der Glückseligkeit, zu der er fähig ist, ohne seine weitere Mühe, als einen bloßen Lohn seiner verdienstvollen itzigen Bemühung beylege.

## 291.

## Die fünfte Thesis heißt:

**Es existirt ein schlechthin nothwendiges Wesen, als die oberste Ursache der Welt, und selbst zur Welt gehörig.**

Die fünfte Thesis heißt: Es existirt eine nothwendige Ursache der Welt. Schon der Vortrag dieser Thesis ist unschicklich.

Ich kann selbst schon mit dem Vortrage dieser Thesis nicht zufrieden seyn, da sie behauptet, daß dieses nothwendige, als oberstes (nicht Ursache, sondern) Princip der Welt, selbst zur Welt, d. i. in die Zeit und unter die Erscheinungen gehören soll. Hr. Kant beweist diesen Punkt

solcher Thesis auf folgende Weise. „Da der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasjenige, was der Zeit nach vorhergeht, bestimmt werden kann; so muß die oberste Bedingung des Anfangs einer Reihe von Veränderungen in der Zeit existiren, da diese noch nicht war (denn der Anfang ist ein Daseyn, vor welchem eine Zeit vorhergeht, darinn das Ding, welches anfängt, noch nicht war.) Also gehöret die Kaussalität der nothwendigen Ursache der Veränderungen, mithin auch die Ursache selbst, zu der Zeit, mithin zur Erscheinung (an welcher die Zeit allein als deren Form möglich ist) folglich kann sie von der Sinnenwelt, als dem Innbegriff aller Erscheinungen, nicht abgesondert gedacht werden.“ Itzt war es freylich leicht in der Antithesis zu beweisen, daß eine Kaussalität, welche selbst in der Zeit existirte, folglich selbst entstund, nicht ohne weitere Ursache, folglich nicht unbedingt nothwendig seyn könne. Nein: der allererste mögliche Anfang einer Zeitreihe kann nicht durch etwas, welches der Zeit nach vorhergeht, bestimmt werden. Denn sonst müßte vor allem möglichen Anfang einer Zeitreihe schon ein vorhergehender Zeitpunkt seyn. Nein; in dem ewigen Wesen ist keine Art von Zeit, und selbes ist auch selbst nie in der Zeit, sondern der Anfang aller Zeit ist nur ihre Wirkung, und ist selbst der erste pur passive Zustand, der erste Augenblick des Daseyns der ganzen Welt. Ihre Handlung ist ewig, wie alles übrige ihres Wesens. Aber auch eine ewige Handlung ihres freyen Willens kann nichts anders, und will

nichts anders bestimmen, als was möglich ist, nämlich eine mit einem Anfange der Zeit begränzte Welt (242.). So ist auch der Anfang des Daseyns der Welt, als eine erste pur passive Art des Daseyns, noch keine Veränderung der Welt. Denn eine Veränderung enthält einen schon vorhergehenden Zustand, der mit einem andern nachfolgenden verwechselt wird. Nun ist ja kein Zustand noch wirklich, ja auch nicht möglich, wo noch kein Subjekt da ist.

## 292.

Hr. Kant will diese seine Behauptung, daß auch das oberste Princip des Weltanfangs in einer Zeit existiren müsse, in der Anmerkung zur Thesis dieser Antinomie durch das behaupten, daß wir die absolute (die reine, wie er sie nennt) Zufälligkeit des Zustandes, der verwechselt wird, durch Erfahrung nicht wahrnehmen können, sondern nur die empirische; welche er eine Abhängigkeit von empirischen Ursachen nennt, das ist, von andern in der Zeit vorhergehenden Erscheinungen. Deßwegen will er, daß man auch nicht auf ein absolut nothwendiges Princip, sondern nur auf eine Ursache, welche von empirischen weiteren Ursachen, d. i. von weiteren Erscheinungen unabhängig, aber doch noch eine Erscheinung in der Zeit, d. i. eine empirische Ursache sey, schlieſſen könne. Wieder ein leibhafter Paralogismus, der aus einem undeutlichen Begriffe vom Satze des hinreichenden

Der letzte Grund des Daseyns der Welt ist immer in einem nothwendigen Wesen; die Welt sey frey, oder nothwendig von selbem erschaffen worden.

Grun-

Grundes sowohl, als des zufälligen, entstehen ist.

Antwort. Mir fällt nicht ein, daß ich die Kaussalität des obersten Principes dieser Welt als absolut nothwendig angeben wolle; weil ich ganz sicher glaube, Gott habe die Welt aus freyer Willkur erschaffen. Wirklich können wir aus dem Wechsel der Zustände der Welt die absolute Zufälligkeit weder wahrnehmen, weder schliessen: nur die respektive Zufälligkeit, nämlich im Bezuge auf das Subjekt, nehmen wir wahr. Es ist aber auch eben so falsch, daß wir eine empirische Zufälligkeit, wie Hr. Kant die Abhängigkeit von selbst nach veränderlichen Principien wiederum mit einer ganz unnöthig neuen Terminologie benamset, bey allem Wechsel der Erscheinungen wahrnehmen. Und es ist sich wirklich zu verwundern, wie Hr. Kant, der dem Hrn. Hume so vollen Beyfall gab, da dieser gar alle Erfahrung von Kaussalität läugnete, nun wieder so leichtsinnig selbst auf so eine Erfahrung sich allgemein beym Entstehen aller Erscheinungen beruft. Doch ist es wirklich wahr, daß wir bey einigen Erscheinungen, nämlich bey allem thätigen Denken und Wollen der Seele, empirische Zufälligkeit, wie sie Hr. Kant nennt, d. i. Abhängigkeit von einer Ursache, nämlich der Seele, welche selbst wenigst nicht absolut nothwendig existirt, wahrnehmen. Wo giebt es aber eine gleiche Erfahrung bey den Erscheinungen des bloß äußern Sinnes, d. i. bey den sinnlichen Ideen?

Leib-

Leibnitz und Wolf läugneten bisher mit allen den Ihrigen, daß wir eine Erfahrung haben, daß diese Ideen von äußerlichen Gegenständen, als ihren wirkenden Ursachen, abhangen. Aber niemand hat sich noch zu behaupten getrauet, wir hätten eine Erfahrung, daß diese Erscheinungen des äußern Sinnes von andern Erscheinungen als ihren wirksamen Ursachen abhangen. Wir erfahren also nichts, als ihren Wechsel in einer objektiv bestimmten Zeitfolge.

Allein von dieser Wahrnehmung ist der objektive Grund, oder Begriff einer Ursache, und noch mehr einer Ursache, welche geradezu selbst Erscheinung wäre, noch himmelweit entfernt. Wir schlieſſen also nur aus Erfahrung des Entstehens solcher sinnlichen Ideen, daß sie im Bezug auf ihre eigene Möglichkeit sowohl, als auf ihr Subjekt zufällig seyn, d. i. den vollständig hinreichenden Grund ihres Daseyns außer diesem Subjekt haben müssen. Daß wir aber gerade dieß schlieſſen sollten, daß sie diesen Grund in einer andern Erscheinung haben müssen, das bitte ich den Hrn. Kant mir ehevor zu beweisen. Bis er das bewirkt, werde ich immer nach meinem bisherigen Schlusse fortfahren, aus gleichem Grunde (weil nämlich alle Substanzen, aus denen die Welt besteht, den hinreichenden letzten Grund ihrer wechselnden Zustände außer sich haben, und deßwegen sich im ersten Anfang ihres möglichen Daseyns in der Zeit nothwendig alle passiv verhalten müssen 242.) zu schlieſſen, daß

der

der hinreichende erste Grund des Daseyns der ganzen Welt außer ihr in einem nothwendig existirenden Wesen müsse gesucht werden; es sey hernach, daß dieses für sich nothwendige Wesen aus freyem Willen, oder aus Nothwendigkeit, den Grund zum Daseyn der Welt bestimmt habe.

## 293.

Ein Hauptsophisme des Hrn. Kant wird durch das helle Licht des Satzes vom hinreichenden Grunde abgewiesen.

Hr. Kant ist also nun von dem Ungrunde aller seiner Antinomien überwiesen. Allein wir müssen auch das Blendwerk der aus den vier Hauptkategorien rund in ein gleiches Viereck gezogenen Vernunftideen auf einige Weise beleuchten. In der Kritik (S. 409.) heißt es: „Die Vernunft erzeuge eigentlich gar keinen Begriff, sondern mache nur allenfalls den Verstandsbegriff von den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung frey, und suche ihn also über die Gränzen des Empirischen, doch aber in Verknüpfung mit demselben, zu erweitern. Dieses geschehe dadurch, daß sie zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen (unter denen der Verstand alle Erscheinungen der synthetischen Einheit unterwirft) absolute Totalität fodere, und dadurch die Kategorie zur transcendentalen Idee macht, um der empirischen Synthesis, durch die Fortsetzung derselben bis zum Unbedingten (welches niemals in der Erfahrung, sondern nur in der Idee angetroffen wird) absolute Vollständigkeit zu geben. Die Vernunft fodere dieses nach dem Grundsatze: wenn das

Bedingte

Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war."

Hr. Kant, um diesem Grundsatze auszuweichen, und die Vernunft in ihrem Forschen nach höherer Kenntniß eines allgemeinen Selbstbetruges zu überzeugen, ja wohl das Sophism aller Vernunftideen auf einmal aufzuklären, behauptet erstens (Krit. S. 492. 2.): die Erscheinungen, als Gegenstände der Erfahrung (empirischen Wahrnehmung), ob sie schon alle was bedingtes in ihrem Daseyn wären, existiren doch nie ausser in der wirklichen Erfahrung, und, gleichwie die Erfahrung nur erst successiv entstehen kann, nämlich durch einen wirklichen Fortschritt von dieser zu andern möglichen Wahrnehmungen: so haben die Erscheinungen, so noch nicht wahrgenommen sind, keine wirkliche Existenz, und sind also außer der wirklichen Wahrnehmung niemal ein Ding an sich selbst.

Zweytens. Man könne also von Erscheinungen nicht in eben der Bedeutung sagen: wenn das Bedingte gegeben ist, so sind auch alle Bedingungen (als Erscheinungen) zu demselben gegeben, und man könne mithin auf die absolute Totalität der (schon existirenden) Reihe derselben (daß sie alle schon gegeben sind, oder wirklich existiren) keineswegs schliessen. Itzt schließt er drittens: daß der oben fürgebrachte Obersatz

des kosmologischen Vernunftschlusses das Bedingte in transcendentaler Bedeutung (eines Dinges, so an sich selbst schon existirt), der Untersatz aber (Erscheinungen sind uns als bedingt gegeben) in empirischer Bedeutung nehme; in welcher letztern es keineswegs wahr sey, daß, wenn eine Erscheinung als bedingt gegeben, d. i. wirklich wird (durch Wahrnehmung), schon auch alle Erscheinungen, welche ihre Bedingungen ausmachen, gegeben, d. i. wirklich wahrgenommen sind: und so folglich werde in diesem Vernunftschlusse das sophisma figurae dictionis angetroffen.

Nun wer sieht hier nicht eine spitzfindige Sophisterey? Erscheinungen sind nicht wirklich, bis sie wahrgenommen werden? Und sind doch die unmittelbaren Gegenstände der Wahrnehmung, folglich Bedingungen der Möglichkeit dieser letztern? Sie sind was durch die Wahrnehmung kennbares; und sind doch ohne diese nichts reelles? Wie hat denn die Wahrnehmung selbst ein gegebenes Objekt? Wenn wir auch zugeben, daß die in den äußeren Erscheinungen bloß vorgestellten Gegenstände in diesen Vorstellungen selbst keine wirkliche, sondern nur eine intentionelle Existenz, wie man sagt, haben: warum sollen denn die Vorstellungen selbst, als selbst Gegenstände der Wahrnehmungen, und zwar die einzigen Gegenstände derselben, keine Existenz außer den Wahrnehmungen haben können? Und wenn wir das ganze Sophisma passiren lassen, kömmt denn

nicht

nicht alsdann der nämliche Vernunftschluß auf die Wahrnehmung selbst, als ein Bedingtes, zu stande? Wird es nicht heißen: die Wahrnehmung ist bedingt, ihrer Möglichkeit nach auf ein wirkliches Objekt, ihrem Daseyn nach auf ein wirksam wahrnehmendes Subjekt: also, da sie wirklich gegeben ist, so muß auch diese ihre zweyfache Bedingung wirklich gegeben seyn. Es existirt also schon a priori zur Wahrnehmung sowohl das wahrnehmende Subjekt, als das wahrgenommene Objekt, d. i. die Erscheinung. Und nun ferner: auch die Erscheinung, als etwas geschehenes, ist was bedingtes, und doch so was, was dem wahrnehmenden Subjekte selbst schon a priori zur Wahrnehmung nöthig ist: also muß auch die Bedingung ihres Daseyns wirklich da seyn, und zwar, wenigst zum Theile, außer ihrem Subjekte ꝛc.

Allein lasset uns durch alle diese Sophisterey mit einem Strich durchfahren. Der eigentliche Grundsatz der Vernunft ist dieser: **wenn was immer wirklich existirt, das den hinreichenden Grund seines Daseyns nicht selbst in seinem Wesen schon enthält, so existirt auch nebst selbem alles, was zu einem vollständig hinreichenden Grunde seiner Existenz gehört, d. i.** ohne welchen jenes seine Existenz nicht seyn kann. Nun existiren wirklich passive und active wechselnde Erscheinungen der Sinnlichkeit, welche den hinreichenden letzten Grund ihres Daseyns in ihrem eigenen Wesen eben ihres Wechsels halben

nicht

nicht enthalten können. Und nun zu diesem ihrem hinreichenden objektiven Grund gehört für beyde ein Subjekt, und für die activen Erscheinungen ein selbstwirkendes Subjekt, für die passiven eine äußere wirksame Ursache. Also existirt unsre Seele als ein wirkendes und passives Subjekt, und die Sinnenwelt als das Aggregat der wirkenden Ursachen, unserer passiven Erscheinungen. (31. 32. 33. 34.)

## 294.

Noch andere Einfälle fallen von sich selbst, oder sind widersprechend.

Allein Hr. Kant will aus seinen vermeinten Antinomien durchaus schliessen, es müsse ihnen entweder ein widersprechender Begriff zu grund liegen, als aus welchem allein widersprechende Schlüsse zugleich können gefolgert werden; oder die sich nur dem Scheine nach widersprechende Schlußfolgen müssen wirklich in sich selbst nicht widersprechend, sondern vereinbar seyn. Das erstere behauptet er von den ersten dreyen Antinomien über Zeit, Raum und Materie; und giebt schlechthin vor, daß in den ersten zweyen die Welt, und in der dritten die Materie, als ein gegebenes absolut unbedingtes Ganzes, betrachtet wurde. Nun als ein solches seyn sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Und nun was hernach? Also widersprechen sich ihre Begriffe. Warum? Sie gehen auf Raum und Zeit, und ihre Theilung, da diese doch nichts als Erscheinungen sind, die keine wirklichen Theile haben. Aber Gott sey Lob! wir hatten in unsrer

ersten,

ersten, zweyten und dritten Thesis gar nichts mit Erscheinungen zu thun, und wußten schon sicher, daß Raum, Zeit und Materie reelle Begriffe sind, denen wirkliche Gegenstände außer den Erscheinungen entsprechen, ohne deren Daseyn die Erscheinungen davon selbst nicht existiren könnten. Zum Glücke haben wir die vermeinten Antinomien ganz deutlich ihres blendenden Scheines enthüllet.

Das zweyte bemüht sich Hr. Kant von der Antinomie über die Freyheit so zu erweisen, daß er glaubt, man könne sagen, der Mensch könne als vernünftiges Wesen eine Handlung frey aus sich selbst mittels eigener Begriffe anfangen, ohne daß diese von Naturgesetzen oder einer Naturursache bestimmt werde: und doch, da der Mensch zugleich ein sinnliches Wesen ist, und seine freye Handlungen sich in Wirkungen äußern, welche Erscheinungen sind, mögen diese gleichwohl zugleich den Naturgesetzen gänzlich unterworfen seyn, und aus Naturursachen nothwendig erfolgen. Gut! und das heiße ich die alleroffenbarste Antinomie. Denn unsre Freyheit hat einen Gegenstreit der Sinnentriebe und der Vernunftbegriffe zum Grunde; und itzt sollen diese gegen einander streitenden Gründe die nämliche Wirkung, die einten zwar nothwendig, die andern frey bestimmen? Eine Grille, der auch der Schein von Wahrheit mangelt.

Was die letzte Antinomie von einem nothwendigen Wesen betrifft, bekennt endlich Hr. Kant selbst, es könne die Kaussalität der obersten Bedingung ganz unbedingt, und ohne selbst einer eigenen Zeitbestimmung unterworfen zu seyn, das Daseyn der Welt bestimmen.

## 295.

Wie wiederſinnig Hr. Kant die Vernunftbegriffe von den drey Schlußformen herholet, wird klar bewiesen.

Und nun zuletzt: ist es wohl wahrscheinlich, daß die Vernunft ihre kosmologischen Ideen von dem Weltalle schlechthin aus den vier Hauptkategorien der Quantität, der Qualität, der Relation, und der Modalität, und überhaupt alle Vernunftbegriffe aus den drey Formen der Vernunftschlüsse, der kategorischen, hypothetischen, und disjunktiven herleite. Und ist es wahrscheinlich, daß dieses Geschäft der Vernunft allein in dem bestehe, und allein dahin ziele, daß die Vernunft die Verstandsbegriffe von den unvermeidlichen Einschränkungen aller möglichen Erfahrung frey mache, zu einem jeden Bedingten absolute Vollständigkeit der Bedingungen fodere, und, weil sie diese Vollständigkeit durch Erfahrung in den Erscheinungen selbst nicht antreffen kann, außer derselben sich selbst durch eine transcendentale Idee diese Vollständigkeit in einem erdichteten, unbedingten, keiner Erfahrung mehr unterworfenen Gegenstande vorstelle, um nur der einmal durch Erfahrung angefangenen Kenntniß (die er die empirische Synthesis nennt, weil doch alles neue Namen haben muß) absolute Vollständigkeit

digkeit zu geben (Krit. S. 409.). Nun diese grosse Frage will ich itzt recht deutlich und bestimmt beantworten.

1) Jedem Logiker ist bekannt, daß eine jede Schlußform der Vernunft nur ein Werk theils der forschenden Vernunft ist, welche den objektiven Grund der Enthaltenheit, oder des widersprechenden Ausschlusses, eines Prädikats in einem Subjekte aufsucht, theils der Einbildungskraft, welche der Vernunft eine dritte Idee darbietet, mittels welcher sie diesen Grund einsehen könne. Diese Formen der Vernunftschlüsse also sind nichts als Arten, wie die Vernunft handelt, um den Grund der Identität, oder des Unterschieds, zweener Begriffe mittels eines dritten Begriffes einzusehen, den der Verstand unmittelbar aus jenen zween Begriffen allein nicht einzusehen im Stande war. Die Vernunft handelt, ohne sich auf diese Arten ihrer Handlungen, als objektive Gegenstände, selbst zu reflektiren. Und wie soll es möglich seyn, daß sie ihre durch solche Handlungen (Vernunftschlüsse) erzeugten Ideen, oder Sätze aus diesen Formen herleiten sollte? Sollte es etwa durch Abstraktion von selben geschehen? So müßten sie ehevor selbst zu Gegenständen gemacht werden. Sollen diese Vernunftideen als eine Folge jener Formen angesehen werden? So z. B. leiten wir die Idee einer Kraft aus dem Begriffe einer Ursache her. Und wie kömmt diese ihre Folge daher?

Es kann also Hr. Kant mehr nicht sagen wollen, als: die Vernunft komme mittels einer aus diesen Formen ihrer Vernunftschlüsse auf ihre, keiner unmittelbaren Erfahrung mehr unterworfenen Begriffe und Sätze. Und das wußten wir längst, ohne doch nur zu denken, daß diese Begriffe der reinen Vernunft aus den drey Formen der Vernunftschlüsse eigentlich hergeleitet wären. Vielmehr haben wir die allgemeinen Begriffe dieser Formen der Vernunftschlüsse (sowohl als der unmittelbaren Urtheile) selbst durch Abstraktion derselben von einzelnen in uns erfahrenen Vernunftschlüssen. Und Hr. Kant, wenn er beweisen müßte, daß nur diese drey Formen (es sind aber doch hauptsächlich nur zwo) der Vernunftschlüsse möglich wären, könnte doch selbst aus der Erfahrung wieder wegen Unvollständigkeit aller ihrer Induktion nicht fortkommen, sondern müßte den Grund von allen allgemeinen logischen Formen, der Verstands- sowohl als der Vernunftsurtheile, eben so, wie ich gleich thun werde, aus dem vollständigen Satze des hinreichenden Grundes allein herleiten, als auf welchem selbst der Satz des Widerspruches ruht; wie ich schon oben (20.) gezeigt habe. Wollte er aber gar behaupten, daß uns die allgemeinen Begriffe von allen logischen Formen unserer Urtheile selbst eben so, wie die metaphysischen Verstandsbegriffe, a priori angebohren seyn, so müßte er sich in seiner Kritik vorgenommen haben mehr Dichter, als Kritiker zu seyn. Zudem würden alsdenn diese logischen Formen, wenigst der Verstandsurtheile,

theile, ganz allein die ersten Stammbegriffe seyn; als von welchen die vom Hrn. Kant selbst für Stammbegriffe ausgegebenen Kategorien nur abgeleitete Begriffe wären.

296.

Erste Sammlung der objektivgültige Materialien, welche Sinn und Verstand der Vernunft zu ihrem Geschäfte voraus darbieten.

2) Ehe wir nun bestimmen, was denn eigentlich an den Verstandesbegriffen die Vernunft thue, ändere, hinzusetze, oder wegnehme, ist nothwendig deutlich zu bestimmen, wie weit dann endlich die eigentlichen Verstandesbegriffe ohne allem damit vermischten Spiele (Geschäfte, wollte ich es heißen) der Vernunft gehen. Wir haben aus der ursprünglichen, und unmittelbaren Erfahrung allein eigentlich nur folgende davon abgezogene Verstandesbegriffe, und Grundsätze:

a) Realität, positiv kennbares, reelle Bestimmung.

b) Negation, negativ kennbares, negative Bestimmung.

c) Widerspruch.

1) Alles hat seinen hinreichenden Grund.

d) Verschiedenheit der Realitäten und Negationen.

e) Einheit der Dinge.

f) Numerischer Unterschied der Dinge.

2) Kein Widerspruch kann zu gleicher Zeit in einem Dinge seyn.

g) Mögliches, Unmögliches.

h) Zeit

i) Substanz, als unwechselbares in der Zeit;

k) Accidens, als wechselndes in der Zeit.

3) Nicht alles mögliche existirt immer, sondern es giebt etwas mögliches, daß nicht immer existirt.

4) Zwischen widersprechenden Bestimmungen giebt es keine Mittelbestimmung.

5) Alles wirklich existirendes ist immer nothwendig durchaus in seinem Daseyn bestimmt, und kann in keiner Art unbestimmt seyn.

6) Die Möglichkeit eines nämlichen Dinges ist immer ohne Wechsel; wenn schon sein Daseyn einen Wechsel leidet.

l) Nothwendige, zufällige Bestimmungen eines Dinges.

m) Veränderlichkeit, Unveränderlichkeit eines Dinges in seinen Bestimmungen.

n) **Vollkommenheit, Unvollkommenheit eines Dinges.**

o) **Vorstellungen des passiven Sinnes vom Daseyn äußerer Substanzen, vom Wechsel ihrer Accidenzen, und vom Raume, den sie miteinander ausmachen.**

p) **Wahrnehmungen, thätiges Bewußtseyn, von dem immerwährenden Wechsel sowohl dieser äußerlichen Vorstellungen, als selbst der Wahrnehmungen davon.**

q) **Ein thätig wahrnehmendes beharrliches Subjekt aller äußerlichen Vorstellungen von selben.**

r) **Kausalität im Bezuge auf die Möglichkeit, und auf das Daseyn der Erscheinungen des innern Sinnes, von Seite der Ideen gegen die Gedanken, und von Seite der Seele zu eben diesen.**

s) **Eine frey handelnde Substanz, eine freye Handlung.**

t) **Alle diese Begriffe, wie sie durch Erfahrung abstrahirt sind, und zwar allein von dem einzelnen Subjekte unsrer Seele und ihrer Zustände, haben noch keine andere absolute Allgemeinheit, als daß man in pur symbolischer Denkart z. B. als in einer puren Worterklärung sagt: ei-**

ne jede Substanz ist ein beharrliches Subjekt von wechselnden Accidenzen. Welches so viel heißt: Alle beharrlichen Subjekte wechselnder Accidenzen heiß ich eine Substanz. Wo ich noch ganz abstrahire, ob es wirklich mehrere solche Substanzen gebe, oder nicht.

u) Höchstens giebt ihnen der diese Begriffe unter einander vergleichende Verstand mittels des vierten obigen allgemeinen Grundsatzes eine disjunktive Allgemeinheit: z. B. alle Bestimmungen der Dinge sind beharrlich, oder wechselnd, d. i. nicht beharrlich. Denn beharrlich und nicht beharrlich ist widersprechend; da es nun zwischen einem jeden Widerspruche kein Mittel giebt: so müssen alle Bestimmungen der Dinge beharrlich, oder nicht beharrlich, d. i. wechselnd seyn. Und nun das ist die ganze Rüstung, welche der Verstand, und die demselben vorausgehende Sinnlichkeit mittels ihrer Erfahrung, der Vernunft darbieten.

* Nach dem Systeme des Hrn. Kant fallen freylich noch die meisten von diesen Begriffen und Grundsätzen hinweg; als der 1ste und 3te Grundsatz, die Begriffe e. und f. wenigst von einer Einheit und Zahl der Substanzen (denn er hat es allein mit Erscheinungen zu thun) die Begriffe h. i. k. l. m. q. r. s. folglich bleiben selbst einige von Hauptbegriffen a priori nach seinen Grundsätzen ewig leer und objektivungültig. Nun laßt uns sehen,

was

was dann die Vernunft mit dieser Rüstung unternehme.

## 297.

3) Und nun das erste, was die Vernunft unternimmt, ist, daß sie die Realität der sinnlichen Vorstellungen äußerer Dinge untersucht. Sie thut dieses durch Nachforschung auf ihren Ursprung und den hinreichenden objektiven Grund ihres Daseyns. Der gewiß objektivgültige Grundsatz des Verstandes vom hinreichenden Grunde, der Grundsatz (n. 4. §. praec.) exclusi medii, sammt dem Begriffe wechselnder Accidenzien, geben ihr allen Stoff zu dem Vernunftschlusse, in dem sie schließt, alle diese sinnlichen Ideen haben den nächsten hinreichenden Grund ihres Daseyns außer ihrem Subjekte, oder außer der Substanz unsrer Seele, in ihren unmittelbar vorgestellten äußeren Gegenständen. Und auf solche Weise bringt sie freylich die Realidee, oder Kenntniß einer wirklich allen unsern äußeren Erscheinungen objektiv entsprechenden wirksamen Sinnenwelt, als der Ursache derselben zu stande. Wobey aber auf nichts weniger als auf die kategorische oder hypothetische Schlußform Bedacht genommen wird. Vielmehr wird die disjunktive Form hier angewandt, z. B. auf folgende Weise: Alles Daseyn wechselnder sowohl als beharrlicher Realitäten muß seinen objektiven hinreichenden Grund haben, entweder inner, oder außer seinem Subjekte. Nun die sinnlichen Ideen haben selben

Ihr erstes Werk ist die Untersuchung der Realität der sinnlichen Ideen mittelst lauter objektivgültiger Gründe aus der eben gemeldten Sammlung.

nicht,

nicht, und können ihn nicht haben inner ihrem Subjekte. Also haben sie ihn außer diesem ꝛc. Wer sieht hier nicht, daß die Vernunft zwar dahin ziele, daß sie die noch so eingeschränkte Erkenntniß der Erfahrung vom Daseyn der Erscheinungen des äußern Sinnes, durch ferneres Aufsuchen ihrer hinreichenden Gründe auch außer dem Felde der Erfahrung, zwar zu erweitern, und folglich ihrer gar zu großen Einschränkung zu entledigen suche; aber doch keineswegs sich hier einer willkürlichen Erdichtung oder Zusammensetzung der Begriffe, sondern durchaus nur solcher Gründe und Begriffe unter einer regelmäßigen Schlußform sich in ihrem Vernunftschlusse gebrauche; von derer objektiver Gültigkeit sie schon vorhin versichert ist, und folglich mittels selber auch gleich sichere Einsicht in die objektive Gültigkeit ihrer daraus gezogenen Schlußfolge erhält (240. 241).

298.

Aus dieser folgert sie die Realität aller Begriffe vom Weltall, und allen äußeren Verhältnissen

4) Und eben nun aus ganz gleichem Grunde, nachdem ich die Antinomien, welche Hr. Kant diesem, durch solche Schlußfolge von der Vernunft realisirten Begriffe von einem Weltall vorgeworfen hat, so deutlich enthüllet habe, so schließe ich wiederum: diese durch die Vernunft so gründlich realisirte Idee des Weltalls sey gewiß nicht widersprechend, noch eine lautere Scheinidee. Und itzt erst lassen sich jene metaphysischen Begriffe, welche aus der numeri-

merischen Mehrheit der Substanzen, und ihrer wechselseitigen Verbindung allein können abstrahirt werden, ebenfalls realisiren: da sie vor der Realisirung der Idee der Sinnenwelt nur vom intentionellen Scheine der Substanzen dieser Sinnenwelt, wie selber in den Sinnenideen vorgestellt war, abstrahirt werden, folglich selbst auch noch nicht als reell erkannt werden könnten. Itzt also zeigt uns die Vernunft wahre numerische Mehrheit von Substanzen, aus denen die Weltkörper bestehen; eben auch wahre Accidenzen derselben; wahren Raum, den jene miteinander, als ein nothwendiges Attribut aller wahrer numerischen Mehrheit ausmachen; wahre äußerliche Zeit, mit welcher die Zustände der äußeren Substanzen auf einander folgen; wahre Zusammensetzung der Materie, oder der Körper aus einfachen Substanzen; und endlich wahre wechselseitige Wirkung zwischen unsrer Seele und diesen äußeren Substanzen; ja zuletzt wahre, und zwar die auserlesenste Ordnung in so unermessen verschiedener Zusammensetzung unzählbarer wirksamer Ursachen, aus welchen das Weltall besteht.

* So gründlich und vorsichtig nun geht die mit den durch die Erfahrung bewährten metaphysischen Begriffen, und wenigen Verstandsgrundsätzen, aber besonders auch schon mit der Erfahrung der Substanzialität unsrer Seele, ausgerüstete Vernunft zu Werk; da sie die durch die sinnlichen Ideen ursprüng-

Hr. Kant wollte durch seine erdichtete Zeitform das Fundament der Erfahrung für dieß alles untergraben.

sprünglich gegebene Idee von einem Weltall durch ihren Vernunftschluß realisirt. Hr. Kant hätte freylich durch Läugnung aller reellen Zeitfolge und des wahren Entstehens der sinnlichen Erscheinungen dieser Schlußfolge allen Grund geraubet, wenn ich nicht so einer gar zu dreusten Unternehmung durch überzeugende Beweise alle Kraft benommen hätte. Wir wollen nun zum Hauptgegenstande der ganzen Kritik der Vernunft des Hrn. Kant übergehen, und recht deutlich nachforschen, ob sich unsre Vernunft in der Gestaltung des Begriffes und in dem Beweise des Daseyns eines Wesens aller Wesen eben so redlich und gründlich verhalte.

## §. VII. Von dem vollständigen Beweise des Daseyns Gottes.



Hr. Kant unterscheidet 3 Beweise von diesen, und führt ihr ganzes Gewicht auf den ontologischen allein zurück. Ist das richtig gedacht?

Hr. Kant (nach Schulze S. 145.) unterscheidet dreyerley metaphysische Beweise vom Daseyn Gottes. „Entweder (heißt es dort) man abstrahirt ganz von aller Erfahrung, und schließt aus dem blossen Begriffe des realsten Wesens auf sein Daseyn; oder man legt nur überhaupt irgend etwas Existirendes in der Sinnenwelt zum Grunde, und schließt daraus auf eine nothwendige Ursache außer der Welt, oder man schließt aus der besondern Beschaffenheit unsrer Sinnenwelt auf das Daseyn einer höchsten Intelligenz.

Der

Der erste Beweis ist der Ontologische, der zweyte der Kosmologische, der dritte der Physikotheologische.“ Und nun greift Hr. Kant einen nach dem andern von diesen drey Beweisen an, und bemüht sich von einem jeden seine hinlängliche Kraft zu entdecken.

Ich habe hier gleich anfangs zwey Dinge zu merken. 1) Man kann mit allem Grunde die vierte Beweisart, welche ich pur psychologisch nenne, hinzusetzen, welche pur aus dem Daseyn unsrer Seele, sey diese eine Substanz, oder ein reines Aggregat von Accidenzen und Erscheinungen, schon richtig kann geführt werden, und deßwegen auch für einen Idealisten, wie Hr. Kant ist, und für den Fall, da wirklich keine äußere Sinnenwelt existirte, noch Platz hätte. 2) Gewiß ists, daß ohne dem ontologischen Beweise die übrigen nicht vollständig befriedigen, noch auf jenen Begriff von Gott ganz hinführen, den uns schon die gesunde Vernunft von selbem vorhält, und ohne welchen weder unsre Vernunft in ihrem Forschen nach Wahrheit, noch unsre Begierde nach Glückseligkeit sich jemals befriedigen lassen. Entgegen erhält selbst der ontologische, obschon gewiß für sich allein schon selbstständige Beweis durch die Zusammenstellung mit den übrigen drey Beweisen ein viel helleres Licht, um seine ganze objektive Realität desto leichter einzusehen. Ich habe alle diese Beweise so ausführlich und genau, als ich es nur möglich glaubte, in meiner Theologia naturali Cap. I. de Exi-

stentia

stentia Dei, angebracht und untersucht; in meiner Theologia theoret. Christ. Tract. I. de Deo §. 5. aber alles ins kurze zusammengezogen; wohin ich mich dann hier öfters berufen werde.

## 300.

Meine Beweisordnung im psychologischen und kosmologischen Beweise, und seiner Folge.

Ich gehe von der Erfahrung der Veränderlichkeit unsrer Seele sowohl, als aller Weltsubstanzen aus (nachdem das Daseyn der ersten aus der unmittelbaren innern Erfahrung (50. ***, und das Daseyn der zweyten durch die aus einem objektivgültigen Vernunftschlusse erwiesene Realität der sinnlichen Ideen (68. 72.) erwiesen worden; welche Veränderlichkeit sowohl die inneren Zustände, als die äußerlichen Verhältnisse des Raums betrifft. Wo ich übrigens die absolute Zufälligkeit des Weltalles noch dahingestellt seyn lasse, und mich begnüge, die innere und respektive Zufälligkeit entdeckt zu haben. Durch beyde Beweise, den psychologischen (wenn er auch in der Hypothese eines Idealisten allein wäre) und den kosmologischen, dringe ich auf das wirkliche Daseyn eines selbstständigen wirksamen Principes unsrer Seele, und aller Weltsubstanzen; welches, da sich diese alle nothwendig in ihrem ersten Anfange der Zeit passiv verhalten, und die erste, innere sowohl, als äußere Art ihres Daseyns durch die Wirkung eines solchen von ihnen allen verschiedenen Principes erhalten mußten, ohne selbst einen fernern äußerlichen Ursprung zu haben, von sich selbst schon nothwendig existire. Dieser Fort-

schritt

schritt der Vernunft gründet sich offenbar, ganz auf die nämliche Art, wie jener vorhergehende von den sinnlichen Ideen zur Sinnenwelt, wiederum auf lauter, schon sicher für objektivgültig anerkannte Begriffe und Sätze. Das ganze Raisonnement ist das nämliche, wie oben (§. 297.). Alles Seyn hat seinen letzten vollständig hinreichenden Grund inner, oder außer dem, das existirt. Unsre Seele und alle Substanzen der wirklich existirenden Sinnenwelt haben diesen Grund nicht inner, also außer sich. Und nun jenes äußere Ding, als Princip der Welt, wenn es nicht selbstständig wäre, wäre auch nicht der letzte vollständige Grund ꝛc. Lauter objektivgültige Begriffe bestimmen in einer rechtmäßigen disjunktiven Form eine objektivgültige Schlußfolge. Hr. Kant selbst muß sie billigen, wenn er je will, daß wir seine zweyte Analogie der Erfahrung wenigst als einen synthetischen Vernunftschluß objektiv gelten lassen: alles, was geschieht, hat eine Ursache. Den einzigen unmittelbaren Einwurf, den Hr. Kant in der Antithesis seiner vierten Antinomie dawider gemacht hat, habe ich schon oben bey selber vollkommen durch die Anmerkung gehoben, daß dieser Grundsatz allgemein so ausgedruckt werden müße: alles, was geschieht, hat seinen hinreichenden Grund des Daseyns außer sich, und außer seinem Subjekte (31. bis 36.).

## 301.

Wie viel dem physikotheologischen Beweis Kraft zuzutrauē.

Der physikotheologische Beweis, wie ihn Hr. Kant nennt, welcher aus der höchst zusammengesetzten Ordnung dieser Welt hergeleitet wird, dessen letzter hinreichender Grund wiederum nur außer ihr in einem selbstständigen Wesen vorhanden seyn kann, dienet eigentlich vor dem kosmologisch- und psychologischen zu mehr nicht, als uns einen grossen Begriff von der Weisheit und Allmacht dieses selbstständigen Wesens schon zu machen, auch ehevor wir die Völle seiner unendlichen Vollkommenheit bewiesen haben. Er muß aber auch deßwegen in größter Achtung gehalten werden, daß er vor allen übrigen populär, und auch schon in der dunkeln Vorstellung der gesunden Vernunft viel faßlicher, als die übrigen ist: ob er schon durch die deutlichen Begriffe von Ordnung, von der geometrischen Genauigkeit aller Naturgesetze, nach welchen diese Ordnung in allen ihren unermessenen Theilen immer fortgeht, von der Größe und Zusammensetzung der ganzen Weltmaschine ꝛc. sehr erhöhet werden kann.

## 302.

Ein wirklich vorhandenes selbstständiges Wesen als weisester und mächtigster

Wir haben also durch alle diese Beweise itzt noch mehr nicht als das Daseyn eines von unsrer Seele und der ganzen Sinnenwelt verschiedenen Wesens, von dessen Begriffe aber mehr nicht erwiesen, als daß es ein selbstständiges, in seinem

Daseyn

Daseyn von allen andern Wesen unabhängiges, und mit zur Erschaffung dieser Welt hinlänglicher Weisheit und Allmacht begabtes Wesen sey. Und der Grund alles dieses Beweises ist immer der objektivgültige Grundsatz, daß alles Seyn, sowohl als Möglichkeit, einen letzten vollständig hinreichenden Grund, oder objektive Kennbarkeit haben müsse. Daß ein solches selbstständiges Wesen nicht zufällig, sondern nothwendig existire, ist ein aus seiner Selbstständigkeit erst folgendes wesentliches Attribut; nicht aber das Wesen selbst seines objektiven Begriffes; als welch letzter kraft der bisherigen Beweise mehr nicht enthält, als selbstständige Weisheit und Macht.

Urheber dieses Weltalls ist die Folge schon dieser Beweise.

* Von der Möglichkeit selbst so einer selbstständigen Weisheit und Macht haben wir also bis itzt keinen geraden Beweis, sondern müssen nur indirecte aus dem, daß wir das Daseyn so eines Wesens bewiesen haben, schließen, daß so ein Wesen eben darum auch möglich sey. Allein mit so einem noch dunkeln, auf keine Art deutlich und durchgängig bestimmten Begriffe kann sich die immer den letzten hinreichenden objektiven Grund von allen Gegenständen, und noch vielmehr von diesem aus allen allerwichtigsten Gegenstande, einzusehen begierige Vernunft nicht beruhigen. Sie fragt sich selbst ferner: wie ist es möglich, daß ein Ding selbstständig, und aus sich allein, so viel Weisheit und Macht habe, so ein herrliches

Die Möglichkeit so eines Wesens ist dadurch nur indirecte erwiesen, und Vernunft will darüber noch geradezu befriedigt seyn.

liches Werk, als meine Seele, als diese ganze Welt ist, als das letzte hinreichendste Principium derselben herfürzubringen? Wie muß es in seiner durchgängigen übrigen Bestimmung beschaffen seyn? Denn, als ein wirkliches Wesen muß es doch, wie alle andere wirklich existirende Dinge, durchgängig bestimmt seyn? Kann es auch zufällige, kann es wenigst wesentliche, negative Bestimmungen, d. i. Schranken haben? Und nun bietet der Verstand der Vernunft mit seinen metaphysischen Begriffen und Grundsätzen die Hand dar, folgende Schlüsse über so ein selbstständiges Wesen zu machen, um sich den Weg zur weitern Kenntniß von selben zu eröffnen.

303.

Drey Grundsätze, welche der Verstand der Vernunft zum Aufschlusse über diese Frage darbietet.

I. Auch dieses für sich selbstständige, weise und mächtige Wesen muß in seinem selbstständigen Daseyn durchgängig bestimmt seyn.

II. Es muß diese durchgängige Bestimmung aller Art seines Daseyns aus sich selbst haben, und den hinreichenden letzten Grund davon in seinem Wesen vollständig enthalten.

III. Seine innere Möglichkeit muß also selbst diesen letzten vollständigen Grund auch seines Daseyns so unmittelbar enthalten,

daß

daß jene ohne diesem gar nicht denkbar seyn könne.

* Itzt fragt sich aber die Vernunft selbst ferner: wie muß die Möglichkeit so eines Wesens beschaffen seyn, daß sie ohne vollkommen und durchgängig bestimmtem Daseyn nicht denkbar sey? Kann sie so beschaffen, und doch eingeschränkt, d. i. nicht unendlich seyn? oder ist es hiezu durchaus nöthig, daß sie unendlich sey? Wenn so ein Wesen doch eingeschränkt seyn könnte, wären nicht etwa mehrere solche selbstständige Wesen möglich?

** Wenn nun aber die Vernunft nur einen einzigen möglichen Begriff findet, durch dessen objektive Wahrheit obige drey Grundsätze des Verstandes in so einem selbstständigen Wesen denkbar sind, und daß entgegen durch keinen, dem vorigen widersprechenden Begriff eben dieselbigen unfehlbar objektigültigen Grundsätze mehr denkbar bleiben; schließt sie nicht mit gutem objektiven Grunde, daß jener einzige Begriff der wahre objektivgültige Begriff der Möglichkeit und des Wesens dieses selbstständigen weisesten und mächtigsten Urhebers der ganzen Welt sey? Lasset uns sehen, wie die Vernunft schrittweise verfährt, und wie behutsam sie vortritt, um nur keinen falschen Schritt zu thun. Sie sagt zuerst:

## 304.

Die Vernunft findet alle diese Grundsätze auf ein unendliches Urwesen vollständig anwendbar.

**Wenn ich mir dieses selbstständige Urwesen durchaus als unendlich vollkommen in seinen Bestimmungen (d. i. über alle mögliche Widersprüche vom Bestimmen durchgängig durch Realität bestimmt) vorstelle, so begreife ich, wie alle obige drey Grundsätze in ihm objektiv erfüllt seyn können, nämlich 1) daß es durchgängig bestimmt sey; 2) daß es den hinreichenden letzten Grund von solcher durchgängiger Bestimmung in seinem Wesen vollständig enthält; 3) und daß es nicht als möglich gedacht werden kann, ohne daß man auch seine Wirklichkeit zugleich erkenne.**

Diesen Satz brauche ich nicht dem Hrn. Kant, oder irgend einem tiefdenkenden Metaphysiker, mehr weitschichtig zu erweisen. Hr. Kant hat ihn selbst sehr deutlich erklärt. Nämlich 1) es ist der Begriff eines einzelnen durchgängig bestimmten Wesens; weil er aber reine Realität, d. i. von allen denkbaren Widersprüchen die reelle Bestimmung in sich enthält: 2) ein solches Wesen enthält in sich selbst den letzten Grund von so bestimmtem Daseyn; weil dieser Grund nothwendig pur was reelles ist: 3) seine Möglichkeit ist offenbar denkbar; weil sie keinen Widerspruch enthalten kann, da sie alle Negation ausschließt: 4) sie ist aber nicht denkbar, ohne daß man den letzten Grund ihres Daseyns, als einen Theil solcher Möglichkeit mitdenkt.

* Nur fragt sich doch noch weiter: Läßt sich denn ein selbstständiges Urwesen von dieser Welt gar nicht, als ein noch eingeschränktes, mit eingeschränkter Weisheit und Macht über diese Welt allein herrschendes Wesen, doch auch noch als möglich denken? Die Vernunft antwortet sich selbst hierauf mit Nein. Denn



Ein eingeschränktes Wesen von was immer für einer Art kann den hinreichenden letzten Grund seiner einschränkenden Bestimmungen niemal in seiner Möglichkeit selbst enthalten. Denn es müßten entweder seine reellen Bestimmungen der Grund vom Daseyn seiner negativen einschränkenden Bestimmungen seyn; und das ist nicht denkbar; weil reelle Bestimmungen zwar ihre widersprechenden Negationen, nicht aber andere Realitäten ausschließen, und das Mitdaseyn ihrer Negationen bestimmen können: oder es müßten die einschränkenden negativen Bestimmungen selbst der hinreichende Grund der Ausschließung ihrer widersprechenden Realitäten seyn. Allein da diese den negativen Schranken eines Dinges widersprechenden Realitäten sowohl mit den übrigen reellen Bestimmungen des Dinges compossibel sind, als die einschränkenden Negationen; so läßt sich nicht erkennen, warum vielmehr die Negationen ihre widersprechenden Realitäten, als diese Realitäten

Aber keineswegs auf ein eingeschränktes Wesen.

jene Negationen von dem Mitdaseyn in diesem Dinge ausschließen sollten. Denn man sage nicht; eben deßwegen, weil von den Realitäten, welchen die einschränkenden Negationen widerspre-chen, kein Grund des Daseyns im Wesen so eines Dinges vorhanden sey, so existiren vielmehr in ihm die Schranken, als ihre entgegengesetzten Negationen. Es fragt sich ja hier unmittelbar schon von den negativen Einschränkungen jener Realitäten, welche den hinreichenden Grund des Daseyns ausmachen; als von deren Einschränkungen nun kein innerlicher Grund mehr denkbar ist.

* Itzt nun schließt die Vernunft.

306.

Sie schließt also: das schon gefundene selbstständige Wesen kann nicht eingeschränkt, sondern muß unendlich seyn.

Ein selbstständiges Wesen kann nicht eingeschränkt seyn. Denn ein solches Wesen muß den letzten hinreichenden Grund der ganzen einzelnen Bestimmung seines Daseyns in sich selbst und in seiner Möglichkeit enthalten (263.). Das kann kein eingeschränktes Ding (§. praec.). Also kann ein selbstständiges Wesen nicht eingeschränkt seyn. Wenn schon also zur Erschaffung einer nicht unendlichen Welt keine unendlich vollkommene Kausalität erfodert wurde; so wird doch zur Selbstständigkeit des Erschaffers immer Unendlichkeit erfodert.

Unterdessen ist der Beweis allein a priori viel einfacher.

* Ich bekenne es übrigens selbst (Theol. theor. christ. Tract. I. de Deo §. 5. n. 8.) daß das

Rai-

Raisonnement des §. praec. erwiesenen Satzes so subtil und tiefsinnig ist, daß es nimmermehr für den dunkeln Grund des doch gewiß allgemein schon von der gesunden Vernunft angenommenen Satzes, Gott ist ein unendlich vollkommenes Wesen, kann angesehen werden. Und daher glaube ich, vielmehr die viel einfachere, unmittelbare Demonstration a priori vom Daseyn eines unendlichen Wesens sey der wahre Grund dieses allgemeinen Menschensinnes. Ich gehe also auch diesen ontologischen Beweis mit Hrn. Kant zu untersuchen, und sage:

307.

Ein unendliches Wesen ist nichts sich widersprechendes, oder unmögliches, sondern offenbar was mögliches. Denn es ist was durchgängig nur durch die Realitäten aller möglichen Widersprüche bestimmtes, und also offenbar mit keinem Widerspruche vereinbar. So also, wie alle jene eingeschränkten Dinge offenbar objektiv mögliche Dinge sind, welche theils durch Realitäten, theils durch Negationen bestimmt sind, wenn sie nur keine widersprechende Realität und Negation zugleich in ihrer durchgängigen Bestimmung enthalten, ist auch ein unendliches Wesen offenbar ein objektiv mögliches Wesen, d. i. ein solches, das, wenn es existirt, keinen Widerspruch enthält.

Sein erster Satz ist: Ein unendliches Wesen ist offenbar möglich.

## 308.

Der zweyte ist dieser: Es existirt wirklich durch sich selbst, und ist der letzte Grund aller sonst wirklichē Dinge.

Ein unendliches Wesen existirt wirklich selbstständig durch sich selbst, und ist selbst das wirkliche, selbstständige, letzte Principium des Weltalls. Wirklich ist es a posteriori durch den kosmologisch, psychologisch, und physiko-theologischen Beweis offenbar gewiß, daß ein selbstständiges Urwesen dieser Welt existire. Offenbar ist es auch, daß ein unendliches Wesen möglich sey (§. praec.). Nun aber läßt sich die Möglichkeit eines unendlichen Wesens ohne Selbstständigkeit durchaus and selbst kraft des objektiven Grundes dieser Möglichkeit nicht denken; weil die Selbstständigkeit der allein hinreichende letzte Grund aller wirklichen reellen Bestimmung ist. Gleichwie wir nun recht und mit objektiver Gültigkeit schließen, daß all jenes, was itzt nicht seyn, und hernach erst seyn, oder entstehen kann, den letzten hinreichenden Grund in seiner Möglichkeit und innern Wesen nicht enthalten könne: so schließen wir mit gleichem objektivgültigen Grunde, daß, weil ein unendliches Wesen den letzten Grund sowohl eigenes, als alles andern Daseyns offenbar schon in der Möglichkeit seines innern Wesens enthält, es niemal nicht seyn, sondern nur unveränderlich und selbstständig da seyn, und zugleich allein der selbstständige letzte Grund des Daseyns des übrigen Weltalls seyn kann.

* Ich setze noch folgende Sätze hinzu, um die unfehlbar feste Realität dieses zugleich so einfachen Beweises ins helle Licht zu stellen. Wer den §. 305. angebrachten Satz genug einsieht, daß nämlich kein eingeschränktes Wesen selbstständig seyn kann, in dessen Auge wird freylich dieser Beweis noch weit mehr Vollständigkeit erhalten.

309.

Der Begriff eines unendlichen Wesens ist kein willkürlich bestimmter nur subjektiver Begriff, sondern die Vorstellung eines eben so einzelnen Objekts; dessen Möglichkeit eben so objektiv nothwendig ist, als die Möglichkeit einer jeden eingeschränkten wirklich durchgängig bestimmten, und folglich existirenden Substanz. Denn so unmöglich als es ist, daß eine solche eingeschränkte, nur durch eine von allen möglichen widersprechenden Bestimmungen bestimmte Substanz einen Widerspruch in sich enthalte; ob sie schon aus theils reellen, theils negativen Bestimmungen besteht; eben so unmöglich ist es, daß ein aus pur reellen Bestimmungen durchaus bestimmtes Wesen einen Widerspruch enthalte. Und so wie die durchgängige Bestimmung eines jeden andern einzelnen eingeschränkten Dinges nicht bloß ein willkürlicher subjektiver Begriff ohne einzelnem reellen Objekte ist, so ist auch der Begriff eines unendlichen Wesens nicht willkürlich und pur subjektiv entworfen, sondern er hat sein wahres einzelnes Objekt.

Der Begriff von einem unendlichen Wesen ist kein willkürlicher Begriff, kein allgemeiner, noch abstrahirter, sondern ein nothwendiger Begriff eines einzelnen Wesens.

* Will-

* Willkürliche Begriffe sind nur solche, in welchen nur einige Bestimmungen nach Belieben zusammgesetzt sind, ohne daß sie durchgängig bestimmt sind.

## 310.

Die wesentliche Unbestimmtheit ist bey eingeschränkten Substanzen der objektive Grund, daß sie ohne wirkliches Daseyn, u. ohne ein äußeres Princip zu bedürfen, möglich seyn können.

Alles, was itzt nicht seyn, und doch hernach seyn und entstehen kann, kann es nur deßwegen, weil es über gewisse mögliche Widersprüche wesentlich durch sich selbst nicht bestimmt ist, sondern durch die eine sowohl als die andere der sich widersprechenden Bestimmungen auf gleiche Weise bestimmbar ist, und folglich erst von außen her einen activ bestimmenden Grund vonnöthen hat, damit es wirklich durchgängig bestimmt werde, d. i. existire. So ist z. B. unsre Seele durch sich selbst nicht bestimmt, weder zu dieser, weder zu jener ersten Weltidee, um ihre Gedankenreihe so, oder auf eine andere Weise anfangen zu können. So sind alle Weltsubstanzen von sich selbst unbestimmt, in dieser ersten, oder einer andern Lage ursprünglich zu seyn, und von ihr die Reihe ihrer Bewegungen und wechselseitigen Einwirkungen in einander anzufangen. Und da sie ohne durchgängige Bestimmung nicht existiren können; so haben sie zu ihrer Existenz durchaus einen äußern, von sich verschiedenen, activen, bestimmenden Grund vonnöthen, der ihnen diese Bestimmungen beylege, und folglich sie wirklich existiren, d. i. durchgängig einzeln bestimmt mache.

311.

Im unendlichen Wesen sind alle Bestimmungen schon unveränderlich durch seine Mögslichkeit bestimmt. Also hat es zu dessen Existenz, d. i. seiner durchgängigen Bestimmtheit, keines äußern activen Grundes mehr vonnöthen, sondern es existirt von sich selbst wesentlich, und so nothwendig, als nothwendig seine Möglichkeit ist.

Das durchgängig wesentlich bestimmte Urwesen ist also gleich unveränderlich und nothwendig im Seyn und im Möglichseyn, u. braucht kein äußeres Princip.

* Man kann deßwegen nur fragen: wie ist es möglich, daß alle, und zwar lauter reelle Bestimmungen, und zwar die durchgängige Bestimmung über alle, zum Wesen selbst des unendlichen Dinges gehören? Und hier ist es leicht zu zeigen, daß diese Frage, wenn wir sie auch nicht vollkommen beantworten können, weil das Unendliche wirklich nicht deutlich und vollständig von einer eingeschränkten Vernunft darf erkannt werden, doch der vollen Gültigkeit des ontologischen Beweises vom Daseyn eines unendlichen Urwesens gar nichts benehme. Denn daß ein durchgehends aus seiner Wesenheit schon bestimmtes (endlich, oder unendliches) Urwesen, als Urheber dieses Weltalls, wirklich existire, folglich eine wesentliche, durchgängige Bestimmung eines solchen Dinges möglich sowohl als wirklich sey, so viel ist schon durch den kosmologischen Beweis erwiesen.

Das Unendliche vollkomen begreifen wollen ist Frevel.

** Wir

** Wir wollen itzt denn recht aufmerksam vernehmen, mit welchen kräftigen Einwürfen Hr. Kant diesen so einfachen als deutlichen Beweis vom Daseyn eines ungndlichen Urwesens, als eines Welterschaffers umstosse, oder wenigst in den Argwohn eines nur blendenden subjektiven Scheins bringe.

## 312.

Erste Einwendung des Hr. Kant: alles komt auf die Richtigkeit des ontologischen Beweises an. Antwort. Keineswegs.

1) Hr. Kant will erstens, es komme allein auf den ontologischen Beweis alles an, und die kosmologischen und physikotheologischen Beweise a posteriori haben gar nichts eigenes hinreichendes für den gründlichen Beweis vom Daseyn eines Gottes. Man sehe in seiner Kritik (S. 606. 627.), wie er beyde diese Beweise immer auf den ontologischen zurückführt. Allein Hr. Kant, wenn er nicht pur sophistisch alle Beweise wegdisputiren will, muß doch so viel eingestehen, daß diese Beweise a posteriori, d. i. aus der Veränderlichkeit aller Weltsubstanzen, und der innern wenigst respectiven Zufälligkeit der höchst verwunderlichen Weltordnung, so viel objektivgültig beweisen, daß sein selbstständiges Wesen, als Urheber von selben, wirklich existire; und daß wir nicht nur einen subjektiven Begriff uns selbst von so einem Wesen gestalten; sondern daß wirklich der nothwendig und ganz ohne allen Zweifel schon objektiv vorhandene letzte hinreichende Grund des wirklichen objektiven Daseyns einer veränderlichen, unselbstständigen, und in ihrer weitschichtigsten Größe und Zusammensetzung doch so ordentlich eingerichteten Sinnenwelt ein selbstständi-

ständiges, d. i. durch sein eigenes inneres Wesen allein existirendes Urwesen sey.

Der alleinige Vorwurf, daß wir hier über die Erfahrung mit diesem Begriffe hinausgehen; daß die Erfahrung uns nur immer auf selbst bedingte Ursachen führe ꝛc., stoßt einmal die auf den allgemeinen und sicher objektivgültigen Grundsatz des hinreichenden Grundes sich festhaltende Realität unsers ganzen rechtförmigen Vernunftschlusses nicht um. Denn eben deßwegen, weil die Erfahrung keinen hinreichenden Grund darbieten kann, ist die Schlußfolge richtig, daß er außer aller Erfahrung sich befinden muß. Nach diesem suchen wir freylich auch uns noch die Möglichkeit eines solchen selbstständigen Urwesens ferner durch den Begriff des Unendlichen zu erläutern; zu welchem wir theils durch den Grundsatz der Stätigkeit im stufenweisen Aufsteigen aller möglichen Vollkommenheit der individuellen Bestimmung der Dinge, theils durch den Satz der durchgängigen Bestimmung selbst (lauter objektivgültige Rüstzeuge der Vernunft) ohne willkürliche Erdichtung, ganz natürlich, als auf die höchste Stufe aller Wesenbestimmung, geführt werden: doch, was wir nur noch ferner zu erläutern suchen, dessen Daseyn steht schon wirklich so lange fest, als man uns die Unmöglichkeit davon nicht zeiget; als durch welchen Gegenbeweis allein unser Beweis von dem wirklichen Daseyn eines solchen Wesens könnte umgestossen werden. Beweisen wir aber selbst sogar die Mög-

lichkeit

lichkeit so eines selbstständigen Wesens aus der Möglichkeit eines unendlichen Wesens, welches, wenn es je existirte, nur selbstständig existiren könnte: so erhält unser Beweis a posteriori eine neue Festigkeit, wenn wir schon ferner nicht beweisen könnten, daß alles selbstständige Wesen unendlich seyn müsse, und die Selbstständigkeit nur einzig allein durch Unendlichkeit des Wesens ihren hinreichenden Grund erhalten könne.

313.

Die zweyte. Im ontologischen Beweise ist die Existenz eines unendlichen Wesens im Subjekte nur bedingnißweise enthalten. Antwort. Nichts minder als dieß.

2) Man hat die aus der Möglichkeit des unendlichen Wesens, als ihrem unveränderlichen Grunde, hergeleitete Nothwendigkeit seines unveränderlichen Daseyns durch Beyspiele erklärt. Z. B. der Satz: ein Dreyeck hat drey Winkel, ist ein objektiv gültiger, absolut nothwendiger Satz; weil der Begriff des Subjekts ein mögliches Objekt, und in diesem der hinreichende Grund oder die Kennbarkeit deutlich als schon in ihm wesentlich enthalten, und als unabsönderlich angeschaut wird; also ist auch dieser Satz ebenfalls ein objektiv gültiger, absolut nothwendiger Satz: ein unendliches Wesen hat den hinreichenden Grund seines Daseyns inner sich selbst, d. i. ist selbstständig; weil auch hier das objektive Subjekt offenbar was mögliches ist, und das Prädikat schon in sich enthält. Nun sagt Hr. Kant (Krit. S. 595.), der erste Satz sage nur so viel: ein Dreyeck, wenn es existirt, hat drey Winkel; also müsse auch der zweyte so gegeben werden:

den: ein unendliches Wesen, wenn es existirt, ist selbstständig.

Antwort. Der Vergleich in solchen Beyspielen betrifft nur die Nothwendigkeit der objektiven Wahrheit und Gültigkeit der Sätze, nicht die Gleichheit der Affirmation und des Innhalts. Beym ersten Satz muß ich die Bedingniß des Daseyns beym Subjekt erst hinzusetzen, wenn ich die Existenz des Prädikats aussagen will; weil das objektive Subjekt nicht den Grund des Daseyns seiner sowohl als des Prädikats, sondern nur den Grund der Möglichkeit des Prädikats im objektiven Grunde seiner eigenen Möglichkeit enthält. Es heißt also eigentlich nur so viel, als: ein Dreyeck ist nicht möglich ohne drey Winkel. Beym zweyten Satz aber ist nicht erst unter der Bedingniß, sondern ganz absolut in der Möglichkeit des Subjekts das ganze Prädikat der Existenz schon enthalten. Deßwegen kann ich eben so mit Grunde sagen: wenn ein unendliches Wesen möglich ist, so existirt es wirklich als selbstständig; oder: es ist nicht möglich ohne Existenz. Ich kann aber nicht mehr sagen: wenn ein Dreyeck möglich ist, so existiren drey Winkel. Hr. Kant müßte nun beweisen, daß ein unendliches Wesen wirklich unmöglich sey, oder daß es, wenn es auch möglich wäre, doch noch ohne Existenz seyn könnte. Kann er keines aus beyden, so bleibt unser Beweis noch immer fest stehend. Er sagt: wenn man das Subjekt sammt dem Prädikat aufhebt (d. i. die Existenz des einten

ten und des andern zugleich widerspricht): so könne kein Widerspruch entspringen.

Antwort. Hr. Kant muß die Möglichkeit des Subjekts selbst, nicht nur die Existenz desselben, bey unserm Satze aufheben, wenn er die Realität des Prädikats aufheben will: weil die Möglichkeit des Subjekts schon den ganzen Grund des Prädikats enthält. Es ist auch nicht eine bloße logische Möglichkeit des Begriffes, sondern des Objekts selbst, welche aus dem Grundsatze der durchgängigen Bestimmung und dem Gesetze der Stätigkeit gar zu deutlich erwiesen ist, als daß man sie (wie Hr. Kant gern wähnte Krit. S. 596.) bezweifeln kann. Und nun, da Hr. Kant diese Möglichkeit mit vollem Erste doch sich nicht zu bestreiten getraut (Krit. S. 597.), so will er nicht zugeben, daß schon in dem Begriffe der Möglichkeit des unendlichen Wesens der volle Grund seiner Existenz soll enthalten seyn.

## 314.

Die dritte. Der Satz: Gott ist, kann kein analytischer Satz seyn. Antwort. Er ist offenbar analytisch.

In der Absicht fragt Hr. Kant 3): ist der Satz: ein unendliches Wesen existirt, ein analytischer, oder ein synthetischer Satz? Er will nicht zugeben, daß es ein analytischer Satz sey, weil ein jeder Existenzialsatz synthetisch ist; und nun in einem synthetischen Satze ist das Prädikat nicht im Begriffe des Subjekts schon enthalten. Er sagt: wenn es ein analytischer Satz wäre, so wäre dieser Satz eine bloße Tautologie; weil das

Daseyn

Daseyn schon als zur Möglichkeit gehörig vorausgesetzt, und doch aus dieser hernach geschlossen würde.

Item heißt es: „das Wort Realität, welches im Begriffe des Subjekts anders klingt, als Existenz im Begriffe des Prädikats, macht es nicht aus (nämlich daß die Existenz im Subjekte enthalten sey). Denn, wenn ihr auch alles Setzen (unbestimmt, was ihr setzt) Realität nennt, so habt ihr das Ding schon mit allen seinen Prädikaten im Begriffe des Subjekts gesetzt, und als wirklich angenommen, und im Prädikate wiederholt ihr es nur.“

Antwort. Offenbar ist der zur Frage aufgeworfene Satz ein analytischer Satz, von dessen Prädikate aber man die Enthaltenheit seines hinreichenden Grundes im objektiven Subjekte nur mittels eines dritten Begriffes von der reinen Realität dieses hinreichenden Grundes in einem ganz einfachen Vernunftschlusse einsieht. Wenn dieß eine Tautologie ist, so frage ich Hrn. Kant hinwieder, ob dieser Satz: ein von drey Linien eingeschlossener Raum hat drey Winkel, oder kurzum, ob ein jeder analytischer Satz eine Tautologie enthalte? Denn sicher ist in dem objektiven Begriffe eines Einschlusses des Raums durch drey Linien der hinreichende Grund von drey Winkeln, d. i. drey Zusammenneigungen zweyer Linien, schon enthalten. Und eben so geht es in allen analytischen Sätzen. Es wird das

Daseyn also von dem unendlichen Wesen im Subjekte noch nicht vorausgesetzt, sondern erst erwiesen, daß es in selbem enthalten sey. Sonst würden wir sagen müssen, auch in dem letztern Satze wurde schon vorausgesetzt, eine dreyseitige Figur enthalte drey Winkel. Freylich macht das Wort Realität, als genus summum, allein noch die speciem jenes reellen Grundes der eigenen Existenz nicht aus; wohl aber muß der Innbegriff aller Realitäten auch diese speciem von Realität enthalten, wenn sie ebenfalls nichts als eine Realität ist. Wie leer, wie sophistisch sind alle diese Einwürfe des Hrn. Kant wider diesen allerwichtigsten Beweis beschaffen!

## 315.

Die vierte. Der Satz: Gott ist, müßte ein synthetischer Satz seyn, und kann doch keiner seyn.

4) Er sagt a) weiters (Krit. S. 598.): „Die Illusion, in Verwechslung eines logischen Prädikats mit einem reellen (d. i. der Bestimmung eines Dinges) schlage hier beynahe alle Belehrung aus“ (NB. Wie viel unnütze neue Terminologie: ein logisches Prädikat!) Zum logischen Prädikate kann alles dienen, was man will, sogar das Subjekt kann von sich selbst prädicirt werden: denn die Logik abstrahirt von allem Innhalte. Aber die Bestimmung ist ein Prädikat, welches über den Begriff des Subjekts hinzukömmt, und ihn vergrössert. Sie muß also nicht in ihm schon enthalten seyn.“ Hr. Kant (NB.) will hier (wie es der Eingang zu diesem Argument an Tag giebt) aus einer genauen Bestim-

mung des Begriffes der Existenz beweisen, daß das Prädikat (existirt) nicht im objektiven Subjekte (ein unendliches Wesen) schon enthalten seyn könne. Er will also sagen: Existiren heißt so viel als durchaus bestimmt seyn. Diese durchgängige Bestimmung ist nun ein Prädikat, welches über den Begriff des Subjekts hinzukömmt, und ihn vergrössert. Sie muß also nicht in ihm schon enthalten seyn. Und nun das wäre so viel, als beweisen, der Satz: Gott existirt, müßte ein synthetischer Satz seyn.

Itzt aber b) geht er weiter, und beweist uns auch noch, daß dieß auch kein synthetischer Satz seyn könne. „Seyn, sagte er, ist offenbar kein reelles Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Kopula eines Urtheils. (NB. Wie viel unbestimmte, immer abgeänderte, unnöthig vermehrte Ausdrücke, ohne genau bestimmte Bedeutung!) Der Satz: Gott ist allmächtig, enthält zwey Begriffe, die ihre Objekte haben, Gott, Allmacht; das Wörtchen: ist, ist nicht noch ein Prädikat oben drein, sondern nur das, was das Prädikat beziehungsweise aufs Subjekt setzt. Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen, und sage: Gott ist, oder, es ist ein Gott, so setze ist kein neues Prädikat, zum

Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar dem Gegenstand, in Beziehung auf meinen Begriff. Beyde müssen genau einerley enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum daß ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr, als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn da **diese den Begriff** (NB.), jene aber den Gegenstand und **dessen Position** an sich selbst bedeuten, so würde, im Falle dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm seyn. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bey hundert wirklichen Thalern, als bey dem bloßen Begriffe derselben (d. i. ihrer **Möglichkeit**). Denn der Gegenstand ist bey der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kömmt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daß durch dieses Seyn, außerhalb meinem Begriffe, diese gedachte hundert Thaler selbst im mindesten vermehrt werden."

* Nun wenn dieses elende Vernünfteln nicht reine Sophisterey ist; die jeder mit Händen greifen kann, so weiß ich nimmer, was man

Sophi-

Sophisterey nennen soll. Von a) bis b) beweist uns Hr. Kant mit dürren Worten: „Bestimmung (d. i. Existenz) ist ein Prädikat, (wohl gemerkt! kein logisches Prädikat ohne Inhalt: also ein reelles Prädikat) welches über den Begriff des Subjekts hinzukömmt, und ihn vergrössert: und kann deßwegen in ihm nicht schon enthalten seyn.“ Von b) an aber beweist er uns eben so leicht, und noch in einem Athem geradezu das Widerspiel: „Seyn ist offenbar kein reelles Prädikat, das zu dem Begriffe eines Dings hinzukommen kann.“

## 316.

**Antwort** auf a) des vorhergehenden Kantischen Einwurfes. Durchgängige Bestimmung ist ein Prädikat, und zwar ein reelles Prädikat, welches über den Begriff von der Möglichkeit eines in seinem Wesen noch eingeschränkten, und über manche noch mögliche Widersprüche von Bestimmungen durch sich und seine Möglichkeit noch nicht wesentlich bestimmten Dinges hinzukömmt, und ihn vergrössert; dieß gebe ich selbst zu. Durchgängige Bestimmung ist ein reelles Prädikat, welches auch über den Begriff eines schon in seiner Möglichkeit und seinem Wesen durchgängig reell bestimmten Subjekts noch hinzukommen kann; dergleichen das unendliche Urwesen ist; dieß ist, was ich durchaus läugne.

Antwort! wenn Gott ein eingeschränktes Wesen wäre; Ja: wenn er unendlich ist; Nein.

Hr. Kant beweist hier nur das erste, und wendet aber das allein bewiesene auf das zweyte an. Bey b) beweist er das zweyte, und wendet es aufs erste an. Und so beweist er widersprechende Sätze mit gleich kaltem Blute. Ist das nicht Sophisterey? Aber Sophistik in so einer wichtigsten Sache?

## 317.

Eine elende Sophisterey des Hrn. Kant wird deutlich beantwortet.

Antwort auf b) des obigen (§. 275.) Kantischen Einwurfes. Nun haben wir

1) wieder ein neues Wort für Existenz, Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst; nachdem wir schon mehrere vorhin gezählt haben, als ein gegebenes Constitutiv nicht nur regulativ, etwas, so kann wahrgenommen werden, Bestimmung (in a.) hier. Wird man durch viele Worte allein schon besser belehrt?

2) Seyn, sagt Hr. Kant, ist im logischen Gebrauche lediglich die Kopula eines Urtheils. Ist das wahr? und so allgemein wahr, als es gesagt wird? Erweist man es mit einem einschichtigen Beyspiele? mit dem Urtheile: Gott ist allmächtig? Ist das identisch Seyn, die Identität, eins mit Existiren? Und dieser Satz: Gott ist, nimmt er das Seyn nur für Identität, wie der vorige? Und hat er also gar kein Prädikat? Hat also auch dieser Satz: Gott existirt, gar kein Prädikat? Und ist doch ein Urtheil? Welche Absurditäten!

3) Und nun kömmt wiederum der allgemein hingeworfene, dem in a) behaupteten geradezu widersprechende Satz: „Zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, kann darum, daß ich dessen Gegenstand als wirklich denke, nichts weiter hinzukommen.“

Antwort, wie ehevor. Wenn die Möglichkeit schon in ihrem denkbaren Grunde allen Grund der Wirklichkeit enthält; ja. Wo nicht; nein. Nun kein mögliches eingeschränktes Wesen enthält in seiner Möglichkeit schon allen Grund seiner Wirklichkeit. Also denke ich offenbar mehr, wenn ich hundert Thaler als wirklich denke, als wenn ich sie mir nur als möglich vorstelle. Denn ich denke im ersten Falle nebst ihrer ganzen Möglichkeit auch noch, daß der hinreichende Grund ihres Daseyns, den sie selbst in ihrer Möglichkeit nicht enthalten, doch außer selbem da sey. Dieser äussere Grund des Daseyns von hundert Thalern, werthester Hr. Kant! wird durch die neuen Worte nicht erklärt, deren sie sich gleich hernach bedienen; als: sie werden gesetzt, sie kommen syntherisch zu meinem Begriffe hinzu ꝛc.; sondern er muß eine wirksame Thätigkeit enthalten, welche die für sich selbst in vielem unbestimmte Möglichkeit vollends bestimmt und wirklich macht. Und so bleibt also wahr, was Sie widersprechen wollten; nämlich: Seyn, bey eingeschränkten, durch ihr mögliches eigenes Wesen noch nicht durchgängig bestimmten Dingen, ist offenbar ein reelles Prädikat, das zu dem Begriff der inneren

Möglichkeit solcher Dinge erst hinzukommen muß, damit sie wirklich werden.

318.

Die fünfte Einwendung kömmt ganz auf das nämliche Sophisme zurück.

5) Nun auf der S. 600. der Kritik kömmt ein neuer, längst abgedroschener Einwurf wider eben diesen itzt vertheidigten Satz. a) Wenn dadurch, daß ich von einem Dinge sage, es ist, es existirt, von solchem Dinge über den Begriff seiner Möglichkeit ein neues Prädikat bekräftiget würde; so würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existiren, als ich im Begriffe (des Dinges) gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, daß gerade der Gegenstand meines Begriffes existire. Antwort. Wenn von einem Dinge die Rede ist, welches den Grund seines Daseyns nicht selbst schon in dem objektiven Grunde seiner Möglichkeit enthält, so sage ich offenbar mehr, wenn ich sage, es existire, als wenn ich nur sage, es ist möglich. Denn als pur möglich, ist es, als ein aus seinem Wesen eingeschränktes Ding, noch unbestimmt, ob es auf diese oder jene ihm innerlich zufällige Art, in dieser oder jener Lage mit andern Dingen existire. Wenn es aber existirt, so ist es nicht nur durchgängig bestimmt; sondern, weil der hinreichende Grund dieser seiner durchgängigen Bestimmung weder in seiner noch unbestimmten wesentlichen Möglichkeit, weder in den ihm pur zufälligen Bestimmungen selbst enthalten seyn kann (denn sonst existirten diese sowohl als jene ohne Wechsel und ohne Entstehen): so muß außer diesem Dinge, d. i. außer

seiner

seiner durchgängigen wesentlichen und zufälligen Bestimmung, noch ein anderer letzter hinreichender Grund des Daseyns derselben vorhanden seyn.

Wenn ich also von einem solchen eingeschränkten Dinge sage, es existirt, so sage ich ja wirklich viel mehr, als wenn ich nur sage, es ist möglich. Denn das heißt so viel, als: es hat über seine ihm wesentlichen Bestimmungen auch durchgängig alle zufällige Bestimmungen von außen her erhalten. Aber nun alles dieses hört auf, wenn ich von einem Wesen, das schon in seiner wesentlichen Möglichkeit durchgängig über alle mögliche Widersprüche durch Realität bestimmt ist, sage: es existirt. Denn da giebt es weder noch fernere Bestimmungen, welcher es noch fähig wäre, weder hat es einen äußern Grund nöthig; weil alles schon in der wesentlichen Möglichkeit enthalten ist, was zur Existenz immer kann erfodert werden. Ich erkläre alles bisher gesagte noch weiter durch das Beyspiel einer Sinnenwelt. Wenn ich sage: **das ganze Aggregat aller Substanzen unsrer Sinnenwelt ist möglich**, so sage ich ohne Vergleich viel weniger (und zwar objektiv, nicht nur denke ich weniger subjektiv) als wenn ich sage, **es existiret**. Denn durch das erste sage ich nur ein überhaupt mögliches Beysammenseyn aller derselben Substanzen, ohne bestimmte Art sowohl der ersten innern Modifikation in einer jeden derselben (welche immer von außen her durch den Schöpfer schon

muß

muß bestimmt werden, weil sich alle zuerst passiv verhalten müssen §. 242.), als der äußern Lage eben derselben untereinander; welche beyde Bestimmungen auf millionenmal verschiedene Weise geschehen können. Durch das zweyte sage ich, daß sie über diese beyde Arten möglicher Bestimmungen wirklich bestimmt sind, nicht durch sich selbst, sondern durch den thätigen Willen eines äußern Urhebers. Entgegen, sobald ich sage: ein unendliches (d. i. über alle mögliche Widersprüche durch Realität durchgängig in seinem Wesen bestimmtes) Ding ist möglich, so sage ich schon, es existirt; weil seine Möglichkeit schon alle zur Existenz wie immer gehörige Bestimmungen wesentlich enthält. Hr. Kant muß also entweder die Möglichkeit so eine Wesens läugnen, oder seine Existenz eingestehen.

## 319.

Die sechste verlangt Erfahrung zum Beweise der Existenz eines unendlichen Wesens. Antwort: zum mittelbare ja, aber nicht zum unmittelbaren Beweise haben wir sie im Ueberflusse.

6) Hr. Kant verlangt endlich noch zuletzt (Krit. S. 600.), daß die Existenz eines unendlichen Wesens auch durch die Erfahrung und a posteriori sollte können erkennt werden. Allein hierauf habe ich ihm schon oben §. 240. hinlänglich geantwortet: daß er nämlich ohne allen Grund, ja wohl wider die deutlichste Gegengründe behaupte, nur die unmittelbare Erfahrung sey die einzige objektivgültige Kenntniß von der Möglichkeit und Wirklichkeit aller Dinge. Mittelbare Erfahrung, oder Kenntniß aus seinen Wirkungen, haben wir vom Daseyn Gottes bis zum größten Ueberflusse im ganzen Weltalle.

* Und

Schwäche aller dieser Einwendungen.

* Und nun diese sind die grossen Einwürfe und Gründe alle, welche Hr. Kant in seiner Kritik wider alle Beweise vom Daseyn Gottes, und besonders wider den ontologischen Beweis derselben aufbringt. Sie sind einmal, bey allem möglichen Aufwand der Spitzfindigkeit und Sophisterey, in der That recht schwach. Und doch war dieß das Ziel seiner ganzen Kritik! Von welcher ich nun glaube mit vollem Grunde diese Krisis geben zu können, daß, wenn die in selber durchgängig herrschende Sophistik nicht in ein so dickes Pelzwerk von Unverständlichkeit eingekleidet wäre, ihr ganzes System, seiner seichten Gründe halben, nie so vieles Aufsehen unter gründlichen Gelehrten hätte machen sollen, als es wirklich gemacht hat. Zu welchem vielleicht noch die Dreustigkeit vielen Anlaß mag gegeben haben, mit welcher Hr. Kant allenthalben seine, wirklich ohne alle Deutlichkeit und Ordnung angebrachten, und meistens in unbestimmte Redensarten eingehüllten Gründe für so groß bedeutend, und keiner Antwort oder Widerlegung fähig angiebt. Zuletzt hat Hr. Kant das Schwache der Leibnitzisch- und Wolfischen Metaphysik und Logik ziemlich benutzt, und zum Theile aufgedeckt, ohne zu wissen, was schon vor allbereits 20. Jahren von mir daran ist verbessert worden.

Es ist also zwischen mir und ihm hauptsächlich dieser Unterschied, daß Hr. Kant, in der Meinung, der Ungrund aller ihm bekannten Logik und Metaphysik sey ganz unverbesserlich, sich ein Hauptgeschäft daraus gemacht hat, selbe vollends so ganz niederzulegen, daß auch an ihrer Möglichkeit sollte gezweifelt werden; und daß ich im Gegenspiele das Schwache der vor mir vorhandenen Logik und Metaphysik so gut als Hr. Kant eingesehen, aber auch durch Erfindung eines festern Systems, mich und alle diejenigen, welche sich meine Logik und Metaphysik zu studieren und zu verstehen die Mühe gegeben haben, in Stand gesetzt habe, die Ehre dieser zwo so unentbehrlichen Wissenschaften wider alle, andern so fürchterliche Spitzfindigkeiten der Kantischen Kritik nicht erst zu retten, sondern als schon längst dawider vollkommen gesichert, ohne alle neue Erfindung, und gleichsam ohne alle andere Mühe darzustellen, als welche mir die Dunkelheit, und das allen, nicht nur von mir gewohnten, sondern wirklich gründlich geprüften Begriffen Widerstreitende, und dabey in so eine überflüßige neue Terminologie Eingehüllte des Kantischen Systems, nebst seiner nicht kleinen Weitläuftigkeit, gemachet hat. (Proleg. S. 15.)

** Allein ich würde einen Hauptpunkt der Kantischen Foderung an die ächte Metaphysik unbe-

unbefriediget lassen, und mich folglich noch immer einem sehr beträchtlichen Vorwurfe aussetzen, wenn ich die vom Hrn. Kant so feyerlich, als den Probierstein aller ächten Metaphysik, aufgeworfene Frage: Wie sind synthetische Kenntnisse a priori möglich? nicht auch noch vollkommen genugthuend würde beantwortet haben (Prol. S. 44. 45:). Und ich bin nun eben schon am besten zu dieser Beantwortung ausgerüstet, nachdem ich bisher deutlich gezeiget habe, theils daß Hr. Kant eben dieser Frage durch seine Deduktion über die Verstandsbegriffe und Naturgrundsätze auf keine Weise ein Genügen geleistet habe; theils daß jene Erweiterungen unserer Kenntnisse, in welchen unsre Vernunft über alle Erfahrung sich frey hinauswagt, auf so sicherem Grunde stehen.

## §. III. Deutliche und vollständige Auflösung der Frage:

## Wie sind synthetische Kenntnisse a priori möglich?

* Ich habe oben §. 62. erklärt, daß ich durch eine Erkenntniß *a priori* diejenige allein verstehe, durch welche man den unmittelbaren Grund dessen erkennt, was man zu erkennen vorgiebt. Erkenntniß *a posteriori* aber heiß ich jene, da man den Gegenstand

der

der Erkenntniß nicht nach seinem unmittelbaren Grunde, sondern nur aus seiner Wirkung, und folglich aus der Abhängigkeit (Dependenz) derselben von ihm erkennt, welche eben deßwegen natura posterior genannt wird.

## 320.

Das wirksame Princip wird aus seiner Wirkung a posteriori erkannt.

**Aus der Wirkung kann ich *a posteriori* das Daseyn, und auch zum Theile das Wesen des wirksamen Princips erkennen: das erste; weil die Wirkung die Kennbarkeit ihrer Abhängigkeit (Dependenz) im Daseyn von einem äußern Princip selbst durch den Wechsel ihres Daseyns der Erfahrung darstellt (34. 35.); und weil der Grund zum Daseyn eines andern selbst existiren muß: das zweyte, weil ich aus der Wirkung die Art der wirkenden Kraft, was sie nämlich zu wirken vermöge, zum Theile erkenne; welche Kraft immer als Realität zum Wesen des Princips gehört. Ich sagte, man kenne aus der Wirkung das Wesen des Princips nur zum Theile: weil man nicht wissen kann, ob die Wirkung, so man erfährt, die ganze Kraft des Princips erschöpfe, oder nicht.**

## 321.

Der Gang und Fortschritt dieser erweiternden Erkenntniß.

**I. Es giebt also nebst der unmittelbaren Erfahrung noch erweiternde objektivgültige Kenntnisse vom Daseyn und von dem Wesen der wirksamen Principien unserer inneren**

ren und äußeren Erscheinungen, welcher ihr Daseyn, als zufälliger, neu entstehender Wirkungen, wir durch die Sinnlichkeit unmittelbar erfahren.

II. Diese erweiternden Kenntnisse erhalten wir mittels Vernunftschlüsse, in welchen der Grundsatz vom hinreichenden Grunde alles Daseyns, oder ein allgemeiner metaphysischer Begriff, oder aus selben geführter Satz, und die Erfahrung selbst, die Vordersätze ausmachen. So schließen wir z. B. aus dem Begriffe einer Substanz, und aus der Erfahrung, daß die Wirkung der äußeren Körper auf unsre Seele immer fortdaure, diese äußeren wirksamen Ursachen unserer sinnlichen Ideen seyn Substanzen ꝛc.

III. Von dieser Art ist die ganze Naturkunde über die Art der körperlichen Kräfte, und ihrer Naturgesetze; nur daß wir hier, aus Mangel einer vollständigen Induktion der Erfahrung, selten mehr als physische Gewißheit unserer Kenntnisse zu gewarten haben (111).

IV. Auf diesem Wege der Erweiterung unsrer Kenntniß *a posteriori* kommen wir bis zur gewissen Kenntniß des Daseyns eines selbstständigen Urhebers dieser Welt (300).

## 322.

Die metaphysischen Begriffe u. Kenntnisse sind Kenntnisse a priori.

Da wir in der unmittelbaren Erfahrung unsers innern Sinnes a priori ihren Gegenstand unmittelbar in seinem eigenen wesentlichen Grunde anschauen (§. 62.); so sind auch die von diesen einzelnen unmittelbar angeschauten Gegenständen unsers innern Sinnes abstrahirten Begriffe der Metaphysik, und die aus selben sowohl unmittelbar formirten, allgemeinen Verstandesurtheile, als die durch Vergleichung lauter solcher Begriffe allein, ohne alle Hülfe einer Erfahrung, gezogenen allgemeinen Vernunftschlüsse, lauter Kenntnisse *a priori* (85.).

## 323.

Der Gang und Fortschritt dieser, eben auch wahrhaft erweiternden Erkenntniß, mittels des Verstandes.

I. Auf dem Wege *a priori* schreiten wir von einzelnen Kenntnissen der Erfahrung, mittels der Abstraktion der einfachsten und sich widersprechenden Merkmale der Gegenstände derselben, zu allgemeinen Verstandesurtheilen; und zwar vorderst und vor allen, aus den widersprechenden allgemeinsten und einfachsten Begriffen von Realität und Negation, zu dem ersten Hauptgrundsatze aller Erkenntnisse, nämlich zu dem Satze des hinreichenden Grundes: alles (es sey reell, oder negativ) hat seinen hinreichenden Grund, oder Kennbarkeit, eine positive, oder negative ꝛc. 2) Aus diesen entspringt analytisch, (durch Einsehung

des

des Ausschlüßigen der Denkart sowohl, als des objektiven Grundes, von widersprechender Realität und Negation), der Satz des Widerspruchs, der Satz *exclusi medii*, und der durchgängigen Bestimmung, und endlich der alle Möglichkeit stufenweise bestimmende Satz der Stätigkeit. 3) Aus diesen Grundsätzen entspringen alle disjunktiv allgemeinen unmittelbaren Verstandesurtheile mittels widersprechender metaphysischer Begriffe; z. B. alle Bestimmungen der Dinge sind entweder beharrlich oder wechselnd, im nämlichen Dinge nothwendig oder zufällig ꝛc.

II. Wir erweitern also die durch pur sinnliche Erfahrung einzeln enthaltenen Kenntnisse mittels der vom Verstande aus den davon abstrahirten metaphysischen Begriffen analytisch *a priori* formirten allgemeinen unmittelbaren Urtheile; als durch welche wir immer weit mehr zusammenfassen, als nimmer in einzelnen Erfahrungskenntnissen möglich ist.

## 324.

Erfahrung der Sinnlichkeit, u. Metaphysik des Verstandes sind die ganze Rüstkammer der Vernunft zu fernerer Erweiterung der Vernunfterkentniß.

Die Erfahrungen der Sinnlichkeit und metaphysischen ersten Verstandsbegriffe und Grundsätze sind die vollständige Rüstkammer aller unmittelbaren Materialien der Vernunft; aus welchen sie alle Vordersätze ihrer Vernunftschlüsse hernimmt, und nachdem sie selbe in gehörige Form gebracht hat, ihren Schluß

daraus

daraus herzieht. Mischt also die Vernunft ihre Vordersätze mit Erfahrungsurtheilen a posteriori (66. II.) und mit allgemeinen Verstandsurtheilen a priori (856.): so kommen in den daraus gestalteten Vernunftschlüssen neue Kenntnisse theils *a priori*, theils *a posteriori* heraus (166.). Bedienet sich aber die Vernunft nur lauter allgemeiner Verstandesurtheile *a priori* zu Vordersätzen für ihre Schlüsse, so erfolgen reine Vernunftschlüsse pur *a priori* (167. 168.).

156

325.

Dieser Gang unserer Kenntnisse hat nur zweyerley Wege, 1) den analytischen,

Die Vernunft in Verfassung solcher ihrer Schlüsse schlägt doch in verschiedenen Fällen nur zweyerley Wege ein. Einmal, da ihr ein schon zusammengesetzter Gegenstand zu untersuchen etwa von der Erfahrung vorgelegt wird, löset sie selben, mittels der metaphysischen Begriffe, als den Leitfaden ihres Ganges, und der von einem solchen Gegenstande eingenommenen Erfahrungen auseinander. Sie unterscheidet zuerst, was ein jeder einzelner Theil besonders, hernach was alle zusammen übereinstimmendes enthalten; in welcher Verbindung, und Ordnung zu einer mehr, oder weniger vollkommnen Verbindung alle miteinander stehen; und so kömmt sie auf eine deutliche und vollständige Kenntniß des Wesens und innerer Vollkommenheit so eines zusammengesetzten Dinges. Und dieß ist die analytische Methode, das Wesen schon zusammengesetzter Gegenstände deutlich

und

und vollständig zu erkennen. Offenbar ist es aus der Natur dieser analytischen Methode, daß die Vernunft durch selbe ihre Kenntniß von dem zusammengesetzten Gegenstande viel über jene erweitert, welche ihr die, so einen Gegenstand nur aus unmittelbaren Erfahrungen allein (d. i. in seiner Wirkung) kennende Sinnlichkeit davon darbietet.

## 326.

Im zweyten Wege setzt sich die Vernunft aus den Materialien jener Kenntnisse, welche ihr die Sinnlichkeit sowohl, als der Verstand schon voraus darbietet, selbst einen Gegenstand zusamm. Da aber dieses Zusammensetzen für sich selbst pur subjektiv ist, so erweist es für sich allein noch weder die objektive Möglichkeit (83. n. 2.), noch das Daseyn so eines ebenfalls zusammengesetzten Gegenstandes außer dem von der Vernunft neu erschaffenen Begriffe. Die Vernunft muß also wenigst vorläufig die objektive Möglichkeit so eines von ihr selbst zusammengesetzten Begriffes deutlich und gewiß beweisen (123), ehevor sie sich so eines von ihr selbst erfundenen, und pur subjektiven Begriffes eben so, wie der in der analytischen Methode ihr von der Sinnlichkeit und dem Verstande dargebothenen Materialien, zu fernerer Bearbeitung und Erweiterung ihrer Kenntniß in ihren Vernunftschlüßen mit objektiver Gültigkeit gebrauchen kann. Hat sie aber die objektive Möglichkeit eines solchen ihr ganz

und 2) den synthetischen Beyde sind gleich erweiternd; der synthetische ist der Weg der Erfindung aller Künste, u. folglich durch Erfahrung selbst bewährt.

eigenen

eigenen Vernunftbegriffes einmal deutlich erwiesen, so verfährt sie itzt im Gebrauche eines dergleichen Vernunftbegriffes frey eben so fort, ausselben, mit Beyhülfe jener aus der Erfahrung der Sinnlichkeit und den Verstandesbegriffen schon sonst vorhandenen Materialien, sich neue Kenntnisse durch Vernunftschlüsse von den möglichen Eigenschaften und dem Gebrauche so eines möglichen reinen Vernunftobjekts zu verschaffen. Und nun diese zweyte Art eines Vorschritts der Vernunft zu neuen reellen Kenntnissen von reinen Vernunftsobjekten, heißt die synthetische Methode, oder Denkart.

Und es ist also wiederum offenbar, 1) daß die Vernunft eben so wohl durch diese synthetische Denkart, wie durch die analytische, ihre Kenntnisse über jene weit hinaus erweitere, welche ihr die Sinnlichkeit verschaffen kann; und zwar bis auf Gegenstände, von welchen die Sinnlichkeit durch ihre Erfahrung zwar Materialien zu ihrem Begriffe, niemals aber den schon aus selben zusammengesetzten Begriff selbst objektiv, wenigst bis zur Zeit noch, dargebothen hat.

2) Betriegt sich die Vernunft in dem Beweise der objektiven Möglichkeit ihres durch eine dergleichen Synthesis erschaffenen Vernunftbegriffes, so sind alle ihre Schlüsse, die sie aus selben mit Beyhülfe auch anderer, von Erfahrung und Vernunft dargebothener Materialien führt, eben auch nur

Betrug,

Betrug, und keine reelle erweiterte Kenntniß: weil diese, ohne reellen, wenigst möglichen Gegenstand, selbst nicht reelle Kenntniß seyn kann.

3) Es ist aber auch wohl möglich, daß durch die Erfahrung der Sinnlichkeit selbst die objektive Möglichkeit so eines Vernunftbegriffes, und aller daraus geführten Schlüsse, nachmals bewährt werde: wenn es nämlich in unser Macht ist, den durch solchen Begriff anfangs nur als möglich entworfenen Gegenstand nach den Regeln, welche seine Möglichkeit selbst an die Hand giebt, wirklich, und folglich zum Gegenstande der sinnlichen Erfahrung, selbst zu machen. Dieß war wirklich der Ursprung und die Art der Entstehung aller bewährten Künste. Denn erst wurde der Plan der Möglichkeit ihrer Kunstwerke durch synthetische Erfindungsmethode entworfen, und hernach durch wirkliche Ausführung und Erfahrung die Realität der Erfindung selbst bewähret.

4) Alle wirklich erfundenen, und durch die Erfahrung bewährten Künste sind also selbst wiederum unläugbare Beweise aus der Erfahrung selbst, daß diese synthetische Methode der Vernunft, sich selbst mögliche Vernunftsbegriffe und Gegenstände zu erfinden, und über ihre Eigenschaften, und ihren Gebrauch zu gewissen Absichten, zu raisonniren oder zu schliessen, wenn sie nur in dem Beweise der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung sichere Regeln genau befolget, keineswegs schon ihrer Na-

tur nach nur auf subjektiven Schein, ohne Realität der Kenntnisse hinausführe, sondern reelle Kenntnisse zu verschaffen im Stande sey.

## 327.

Der erste Gang der Analysis wird genau abgezeichnet, sammt dem Ziele desselben; wo die Synthesis allein noch weiter im vollen Lichte vorzuschreiten im Stande ist.

Und nun diese beyden Wege schlägt die Vernunft mit ganz gleicher Festigkeit aller ihrer Vorschritte in ihrem Fortschreiten von der Erkenntniß der Sinne bis zur deutlichen Vernunfterkenntniß des Daseyns eines unendlichen ewigen Urwesens ein. Durch den analytischen Weg löset sie die ganze Masse der wirklich existirenden Erscheinungen der zweyfachen Sinnlichkeit in zween Theile auseinander, und erfindet, mittelst der, durch die Erfahrung selbst schon bewährten, metaphysischen Verstandsbegriffe und Grundsätze, die Realität des Daseyns, und auch wenigst grossen Theils, das Wesen der äußerlichen Sinnenwelt, als den Innbegriff aller nächsten wirksamen Principien und Gegenstände der pur passiven Erscheinungen des äußern Sinnes. In welchen letztern sie selbst die unmittelbaren Principien erst der Möglichkeit des zweyten Theils aller Erscheinungen, d. i. der thätigen Erscheinungen des innern Sinnes findet; deren wirksames unmittelbares Principium ihr der innerste Blick der Sinnlichkeit in der eigenen Seelensubstanz vorhält. Und da sie in der fernen Beobachtung und eingenommenen Erfahrung von diesen, nun schon als reell anerkannten, mittelbaren Gegenständen beyder Sinnlichkeiten einer

Seits die verwunderlichste Ordnung nach den genauesten Naturgesetzen, anderer Seits aber überall Veränderlichkeit ihrer inneren und äusseren Zustände, mittels Erfahrung selbst wahrnimmt; schließt sie mit Hülfe der Verstandsgrundsätze klar auf Mangel von innerm hinreichendem Grunde alles Daseyns dieser bisher entdeckten wirklichen Gegenstände, und folglich auf ihre offenbare Abhängigkeit von einem äussern Princip; und kömmt also mittels der Erfahrung selbst auf die feste Erkenntniß vom Daseyn eines selbstständigen weisest- und mächtigsten Urhebers und Beherrschers dieses Weltalls.

Was nun das Nachforschen a posteriori nach dem letzten Grunde aller Existenz betrifft, befindet sich itzt die forschende Vernunft schon am letzten Ziel; über welches sie weiters in dieser Art nichts zu erkennen übrig hat. Auch das Wesen dieses selbstständigen Urhebers des Weltalls erkennt sie wenigst zum Theile aus der Größe und Vollkommenheit dieses seines Werkes. Aber die durchgängige Bestimmung dieses höchsten Urwesens ist ihr auf keine Weise bekannt. Und doch, da von einem wirklich existirenden Wesen auch hier die Rede ist, so gilt auch von diesem Urwesen der allgemeine Grundsatz des Verstands von der absoluten Nothwendigkeit der durchgängigen Bestimmung eines jedwedern wirklichen Wesens.

2) Itzt also, wo keine fernere analytische Auflösung in die letzten einfachen Principien mehr Platz hat, muß die ferner über das Wesen und über die Möglichkeit so eines höchsten und selbstständigen Urwesens forschende Vernunft den zweyten Weg der synthetischen, oder zusammensetzenden Denkart antreten. Nachdem sie also aus der Vollkommenheit des Werkes schon einige Zusammensetzung der in alle Theile dieses Werkes zerstreuten Vollkommenheiten entworfen hat, ohne doch durch so was zu einer durchgängigen Bestimmung des Begriffes von diesem Urwesen der Welt kommen zu können, welcher die Möglichkeit desselben einigermassen zu erklären hinlänglich wäre; so ergreift sie den Satz der Stätigkeit, und der durchgängigen Bestimmung, als zween Hauptgrundsätze des Verstandes, durch welche sie allein in dieser Erforschung über mögliche Bestimmung eines wirklichen Dinges noch sicher kann geleitet werden. Das Gesetz der Stätigkeit sagt ihr, daß die Möglichkeit innerer beharrlichen Vollkommenheit eines wirklichen Dinges immer durch einfache Stufen fernerer Realität, und gleich fortschreitende Abnahm der dieser gerade widersprechenden negativen Bestimmungen, oder Begränzungen, allein wachsen kann, und nothwendig wachsen können muß, ohne Gefahr eine Unmöglichkeit in die entworfene durchgängige Bestimmung eines Dinges einzuführen. Das Gesetz der durchgängigen Bestimmung selbst sagt ihr, daß unter allen durch das Gesetz die Stätigkeit absolut möglichen

durch-

durchgängigen Bestimmungen der Vollkommenheit eines Dings die höchste und letzte sey jene eines durchgängig in seinem Wesen nur durch Realität, nirgends mehr durch eine Negation, oder Gränze bestimmten, d. i. unendlichen Wesens.

Und itzt dann ergreift die begierig forschende Vernunft diesen von ihr, mittels zweener so deutlich und heller Verstandssätze zusammengesetzten Begriff eines durchgängig in seinem unveränderlichen Wesen durch reine Realität bestimmten Wesens. Sie überlegt nach der Hauptregel aller synthetischen Denkart die objektive Möglichkeit so eines Wesens, und erkennt (mit vollständigerer Deutlichkeit als von je einem andern wie immer bestimmten Wesen) daß durchaus kein Widerspruch, oder Unmöglichkeit, in so einem Dinge wie immer Platz habe; und daß, wenn eingeschränkte Dinge, d. i. solche, möglich sind, deren durchgängige Bestimmungen theils aus Realitäten, theils aus Negationen bestehen, noch viel offenbarer ein Ding möglich seyn müsse, in welchem gar keine Negation, als ein wesentlicher Bestandtheil des Widerspruchs zu finden seyn kann.

Und in der That! ich fodere die Gelehrsamkeit der ganzen Welt heraus, mir einen Begriff, oder einen Gegenstand zu weisen, dessen innere Möglichkeit so deutlich und überzeugend erwiesen werden könne, wie jene des unendlichen Wesens. Man berufe sich nur nicht auf die mathema-

tischen Begriffe, weil wir unten bald sehen werden, wie weit ihre Möglichkeit zurückstehe. Durch diesen ersten so glücklichen Vorschritt noch mehr aufgeweckt, untersucht itzt die durch dieses erste Forschen gar nicht müde gemachte Vernunft auch die nothwendige, d. i. dem Wesen eines solchen unendlichen Dinges eigene Verhältniß sowohl zu seinem eigenen Daseyn, als zum Daseyn unsers und alles andern, etwa noch möglichen, eben so begränzten Weltalls. Schon der dunkle Begriff von dem Grunde alles reellen Daseyns, daß nämlich solcher Grund nur Realität seyn kann, giebt ihr vollkommenen Aufschluß über beyde gesuchte Verhältnisse. So ein alle mögliche Realität ohne Gränze enthaltendes Wesen enthält in sich sowohl allen hinreichenden letzten Grund des eigenen Daseyns, als des Daseyns aller anderer möglicher begränzter Dinge. Wäre also das a posteriori oben gefundene selbstständige Urwesen der Welt selbst noch begränzt, und folglich numerisch von jenem unendlichen Urwesen unterschieden, so hätte es selbst einen weitern Grund seines Daseyns in dem unendlichen Wesen, und könnte also nicht selbstständig seyn. Eben so wenig sind zwey, oder mehrere, durchgängig durch Realität bestimmte unendliche Dinge möglich; weil das wesentliche Merkmal alles numerischen Unterschieds, d. i. Widerspruch einer Bestimmung, an ihnen fehlte. Also kann nur das wirklich nothwendig selbstständige unendliche Wesen jenes selbstständige Urwesen dieser Sinnenwelt seyn, welches wir schon oben a posteriori

steriori selbst so gar mittels der Erfahrung auf dem analytischen Wege gefunden haben.

Und hier ist das Ziel aller erweiternden Kenntnisse unsrer Vernunft, wo die beyden so sichern Wege der analytischen sowohl als synthetischen Denkart zusammen treffen; jedoch so, daß die synthetische viel heller, viel kürzer, viel höher, uns zu diesem Ziele hinaufführt.

* Und ich fodere auch hier alle Gelehrsamkeit heraus, mir eine Demonstration a priori von einem wie immer wichtigen Satze aufzuweisen, welche an Kürze, an Deutlichkeit, und Vollständigkeit, mit dieser Demonstration des aus allen wichtigsten Satzes nur in einen Vergleich kommen möchte. So viel zu behaupten nehme ich die Fehde von Stunde an schon von allen Gelehrten an: entweder gar keine Demonstration von was immer für einer Art eines nicht unmittelbar aus Erfahrung bekannten Satzes giebt es; oder diese ist es vom Daseyn Gottes. Vollkommenheit der Demonstration a priori vom Daseyn Gottes.

## 328.

Hr. Kant beschreibt uns (Krit. S. 6. Prol. S. 25.) die von ihm synthetisch genannten Erweiterungs-Urtheile, daß sie solche sind, „in welchen das Prädikat ganz außer dem Begriffe des Subjekts liegt; ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht; — in denen aber diese Verknüpfung Begriffe des Hrn. Kant von synthetischen, und analytischen Urtheilen.

pfung ohne Identität gedacht wird. - - Sie thun also zu dem Begriffe des Subjekts ein Prädikat hinzu, welches in jenem gar nicht gedacht war, und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden. Diesen setzt er die nicht erweiternden Urtheile, die er die **analytischen** nennt, entgegen, als solche, welche im Prädikate nichts sagen, als was im Begriffe des Subjekts schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewußtseyn, gedacht war; oder in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekte durch Identität (in bejahenden Urtheilen) gedacht wird.

## 329.

Auch die metaphysischen Begriffe sind sowohl als jene der reinen Mathematik einer Construktion a priori, ja auch einer empirischen fähig.

**Beyspiele von synthetischen Urtheilen giebt** Hr. Kant folgende. 1) Erfahrungsurtheile, sagt er (Prol. S. 27.), sind jederzeit synthetisch, z. B. wenn ich sage, **der Stein, wenn ihn die Sonne lang bescheint, wird warm: oder: alle Körper sind schwer. Anmerkung.** Wenn hier Erfahrungsurtheile für pure unmittelbare Wahrnehmungen (wie sie sollen) genommen werden; so ist es leicht zu erklären, wie so eine Art von so genannten synthetischen Urtheilen entstehe. Sie entstehen immer durch das unmittelbare Anschauen des Zugleichseyns (oder der Folge aufeinander) in der Zeit zweyer Erscheinungen, und sie haben a priori schon ihre Realität (65.); so weit sie pur subjektive innerliche Wahrnehmungen der Sinnlichkeit sind. Wenn sie aber als

Erfah-

Erfahrungsurtheile a posteriori (§§. III. IV.) von äußerer objektiver Realität angesehen werden, so sind sie nicht ohne eine Art eines dunkeln, oder deutlichen Vernunftschlusses entstanden (§. 66. II.). Unterdessen wird sich ja Hr. Kant bey solchen Wahrnehmungen des gleichzeitigen Beysammenseyns, oder der Aufeinanderfolge verschiedener Ideen in der Sinnlichkeit nicht einfallen lassen, daß eine Idee das Subjekt, die andere das Prädikat von einem einfachen Urtheile ausmache. Ich glaube diese Erfahrungen sagen so viel, und um kein Haar mehr: Stein, Sonnenschein darauf, und Wärme sind zugleich; oder, Wärme im Steine folgt auf Sonnenschein. Von einer andern Erfahrung von Verknüpfung weiß ich nichts. Diese ist aber keine Verknüpfung vom Prädikat und Subjekt in einem Urtheile. Ich kenne auch kein bejahendes Urtheil ohne Identität des Prädikats; und Hr. Kant beklagt sich ohne Grund (Prol. S. 31.), daß keiner auch von den berühmtesten und genauesten Metaphysikern diese Eintheilung der Urtheile, in synthetische und analytische, bemerkt habe.

Eine gleiche Bewandtniß hat es mit dem zweyten Beyspiel: alle Körper sind schwer. Denn auch dieses ist nichts als eine Sammlung vieler Wahrnehmungen vom zugleich Beysammenseyn der beobachteten Körperideen, und Wärmeideen; welche aber niemal sich als Subjekte und Prädikate eines einzelnen bejahenden Urtheils verhalten, sondern lauter Subjekte ausmachen, de-

ren Seyn in gleicher Zeit wahrgenommen wird. Beynebens wird wohl Hr. Kant auch dieses Erfahrungsurtheil nicht in seiner strengen Allgemeinheit uns aufbürden wollen. Unterdessen ist es doch gewiß, daß unser thätige Sinn auch in diesen Wahrnehmungen immer analytisch verfährt: weil er die miteinander in eine wie immer zusammengesetzte Idee (oder Erscheinung) verknüpften Ideentheile auseinander löset, und das Daseyn einer jeden in gleicher oder ungleicher Zeit besonders wahrnimmt. Diese Beyspiele also aus der Erfahrung für die Bewährung des von synthetischen Urtheilen gegebenen Begriffes sind vom Hrn. Kant nicht gar glücklich gewählt worden.

* Wir haben oben (321. 325.) gesehen, wie die Vernunft unsre Kenntnisse a posteriori durch die analytische Denkart über alle Erfahrung durch Vernunftschlüsse über das Daseyn der Dinge sowohl, als über ihr Wesen erweitere. Allein Hr. Kant will für seine erweiternden synthetischen Urtheile keine Vernunftschlüsse zu Hilfe genommen wissen; sondern nur unmittelbare Urtheile dafür passiren lassen. Ja er bildete sich sogar solche auch allgemeine unmittelbare synthetische Urtheile a priori ein, welche das eigentliche der Metaphysik ausmachen sollten. Denn er sagt kurzum (Prol. S. 42.): „Auf die Auflösung dieser Aufgabe (Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?) komme das Stehen oder

oder Fallen der Metaphysik, und also ihre Existenz gänzlich an.“

330.

Die zweyten Beyspiele selbst von solchen allgemeinen synthetischen Urtheilen a priori bringt Hr. Kant aus der reinen Mathematik, als deren eigentliche Sätze sämmtlich synthetische allgemeine Sätze a priori seyn sollen: weil die Verknüpfung ihres Prädikats mit dem Subjekte nicht durch Vernunftschlüsse, welche den Grund des Prädikats als schon im Subjekte enthalten entdecken, sondern unmittelbar in der reinen Anschauung des construirten Begriffs intuitive erkannt wird. Allein ich habe schon oben (145.) das Falsche aller Elemente so einer Denkart von Sätzen der reinen Mathematik überzeugend erwiesen. Anschauungen a priori in concreto, Formen a priori des Raums und der Zeit (173.), Kenntniß der Wahrheit eines Satzes ohne Einsicht seines hinreichenden Grundes (17.), alles dieses sind lauter unmögliche Dinge.

2) in allen Sätzen der reinen Mathematik.

331.

Und nun auf die Art dieser vermeynten mathematisch-synthetischen Sätze bemühte sich Hr. Kant auch seine metaphysischen synthetischen Grundsätze a priori der Naturwissenschaft zu erfinden. So wie die Mathematik die Realität ihrer Begriffe und Sätze durch die Construktion dar-

Er wollte die Metaphysik mit gleichen Sätzen bestellen, und seinen Schematismus der Construk-

tion der Mathematik substituiren.

darthut, da sie selbe in einer reinen Anschauung a priori in concreto intuitiv darstellt; so bemühte er sich auch die noch objektiv leeren Begriffe a priori des Verstandes durch Anwendung auf wirkliche Erscheinungen ebenfalls als in concreto anschaulich zu machen. Das Schema der eingebildeten Form a priori der Zeit mußte ihm das Verknüpfungsmittel dieser Begriffe, als allgemeiner Prädikate, mit den Erscheinungen, aber nicht durch Identität, sondern pur durch allgemeines Beysammenseyn mit den Erscheinungen, d. i. in allgemeinen Erfahrungsurtheilen, seyn. Allein ich habe von §. 180. an bewiesen, daß alle auf diese Weise vom Hrn. Kant erdachten Sätze nichts weniger als jene Eigenschaften haben, welche er selbst zu allgemeinen synthetischen Sätzen a priori erfodert. Und nun schließe ich:

## 332.

Eitelkeit dieses ganzen Entwurfes.

I. Nirgend giebt es allgemeine synthetische Sätze *a priori*, wie solche Hr. Kant zur Wesenheit der Metaphysik verlangt, weder in der Mathematik, noch in der Naturwissenschaft.

II. Ohne solche synthetische Urtheile erhalten wir jedoch auf dem analytischen sowohl, als auf dem synthetischen Weg erweiterte Kenntnisse vom Daseyn und vom Wesen verschiedener Dinge allein durch Vernunftschlüsse, zu welchen der Verstand und die

Sinnlich-

Sinnlichkeit, bald vermischt, bald auch einschichtig, ihre Materialien liefern.

III. Also kann das Stehen oder Fallen der Metaphysik, wie Hr. Kant glaubte, auf die Auflösung dieser Aufgabe (wie sind synthetische Sätze a priori möglich?) ankommen: weil diese auf keine Art möglich sind, und doch die Metaphysik ohne dieselben Grundsätze des Verstandes im Ueberflusse enthält, welche, nebst der Erfahrung der Sinnlichkeit, bey einer guten Logik der Vernunft zur Erweiterung unsrer Kenntnisse über die wichtigsten Gegenstände dienen.

# Vierter Abſatz.

## Widerlegung der transcendentalen Methodenlehre des Hrn. Kant.

* Da ich die Hauptgrundſätze, auf welche ſich Hr. Kant in dieſer ſeiner Methodenlehre ſtützet, ſchon bis zur Evidenz widerlegt habe; ſo kann ich kurz mit ihr wegfahren. Ich werde mich deßwegen in Widerlegung derſelben durchaus der kurzen Darſtellung derſelben in der Erläuterung des Hrn. Schulzes von S. 158. an bedienen.

### §. I. Von der Diſciplin der reinen Vernunft, nach des Hrn. Kant Idee.

333.

Was Hr. Kant durch Dis- Dieſe Diſciplin iſt die negative Belehrung ſich vor dem Mißbrauch und Schein der reinen Ver-

Vernunft zu bewahren, 1) im Dogmatisiren, d. i. im Behaupten ihrer Sätze; 2) im Polemisiren, d. i. im Vertheidigen derselben gegen die Verneinung anderer Leute; 3) in ihren Hypothesen und Beweisen. ciplin der reinen Vernunft verstehe.

## 334.

Der erste Satz des Hrn. Kant ist hier dieser: Nur die Mathematik ist jene Wissenschaft, wo die reine Vernunft, ohne Beyhülfe der Erfahrung, sich von selbst aufs glücklichste erweitern kann; nicht aber die Philosophie. Hievon ist sein erster Beweis folgender. Die Mathematik zwar bedienet sich zur Erweiterung ihrer Erkenntniß sowohl der Begriffe, als die Philosophie. Allein jene hat ein eigenes Mittel die Realität ihrer Erweiterungssätze a priori, und also selbe Sätze selbst als allgemein und nothwendig wahre Sätze einzusehen, nämlich die Construktion ihrer Begriffe. Der erste Satz des Hrn. Kant. Nur Mathematik ist es, wo die Vernunft ohne Erfahrung erweiternd denken kann, mittels der Construktion der Begriffe.

Dieses Mittel hat die Philosophie nicht, als welche ihre Kenntnisse aus den Begriffen allein, und also zwar auch a priori herleitet; aber, wenn sie die hergeleiteten Sätze, so wie die Begriffe selbst, nicht durch Erfahrung bewähren kann, kein Mittel oder Kennzeichen hat sich von ihrer objektiven Realität zu versichern. Deßwegen ist die mathematische Erkenntniß eine reine, aber zugleich intuitive Vernunfterkenntniß a priori; die philosophische aber nur eine diskursive, nicht intuitive.

Es kann auch außer der Mathematik keine Wissenschaft zugleich reine a priori und intuitive Wissenschaft werden: weil nur die Begriffe, derer sich die Mathematik bedienet, durch Construktion anschaulich werden können, d. i. weil es nur zwo Formen der reinen Anschauungen a priori giebt. Denn nur die Formen der Erscheinungen, nicht die Materie, lassen sich construiren. Deßwegen auch, weil diese beyde Formen Grössen sind, so hat die Mathematik die Quantität, die Philosophie dagegen die Qualität zum Objekte. Und nun bloß der Begriff von Grössen, keinesweges aber der von Qualitäten läßt sich in einer reinen Anschauung a priori darstellen, d. i. construiren. Die Philosophie kann also aus Mangel dieses der Mathematik eigenen Mittels nie auf die Evidenz der erstern Anspruch machen.

335.

Das Eitle dieser Construktion im Gegensatze der Abstraktion der Begriffe wird mit voller Evidenz entwickelt.

Antwort. 1) Die Construktion (welches Worts sich hier Hr. Kant mit den Mathematikern zur Erklärung, wie die Sätze der reinen Mathematik selbst der Sinnlichkeit anschaulich werden, bedienet, ist ein sehr zweydeutiges Wort. Es soll ein Entwurf der reinen Anschauung allein, ohne einer mit selber verbundenen Empfindung seyn. Da es nun gar keine Erscheinung der äußern oder innern Sinnlichkeit giebt, in welcher die reine Anschauung allein ohne damit verbundener Empfindung, d. i. nie die Form ohne Materie, vorkömmt; so kann dieser Entwurf

wurf der reinen Anschauung der Form des Raums und der Zeit nichts anders, als ein von allen einzelnen Erscheinungen abstrahirter allgemeiner Begriff seyn; in welchen die allen Erscheinungen gemeine Formen ohne ihre Materie, d. i. ohne ihrer gewöhnlichen Verbindung mit einer Materie, pur gedacht werden.

2) Wäre auch dieser allgemeine Begriff von der reinen Form des Raums und der Zeit a priori in uns angebohren, und nicht durch Abstraktion von uns selbst erst erworben, da er ein Begriff immer einer unendlichen Grösse, nach Hrn. Kants eigenem Satze (Krit. S. 25 n. 5.) ist; so können wenigst alle Begriffe von seinen möglichen Einschränkungen in allen Gattungen der Figuren nicht mehr solche angebohrne Formen a priori seyn. Denn alle Einschränkung der Figur besteht nicht a priori, sondern gehört selbst in der Erscheinung nicht zur Form, sondern zur Empfindung, oder Materie der Erscheinung. Hr. Kant merke diese meine Voraussetzung wohl, und bedenke sie bedachtsam, ob sie sich läugnen läßt. Ich glaube für gewiß, sie lasse sich keineswegs läugnen. Denn wenn wir auch die Form des Raums unsrer äußern Sinnlichkeit, als Form der Erscheinungen, und als Begriff, angebohren zugeben könnten; so sind doch die Figuren der Erscheinungen im Raume nur Gränzen der Materie, die im Raume erscheint, und ihrer Empfindung; nicht aber Gränzen des Raums selbst, oder der Form der Erscheinung, als welche nach

Hrn. Kant immer an sich ohne Gränzen ist, auch als eine angebohrne Form und angebohrner Begriff keiner Gränzen fähig wäre.

Raum ist endlich selbst keine neue Realität, sondern nur Attribut der Mehrheit. Also nur Gränzen der Mehrheit können auch dieses Attribut einschränken. Nun aber rolliren alle Sätze der reinen Mathematik eigentlich nur über Gränzen des Raums, d. i. über Punkte, Linien, und Einschlüsse des Raums durch Linien, oder Oberflächen. Und nun die Construktion dieser Figuren, oder der Gedankenentwurf derselben, ob er schon in der reinen Form des unendlichen Raums selbst noch erscheint, ist doch nicht mehr ein allgemein gültiger Entwurf dieser reinen Form der Erscheinungen des äußern Sinnes, sondern nur einer gewissen Gattung von Einschränkungen der Materie derselben Erscheinungen. Solche Construktion ist also wirklich nichts, als ein abstrakter Begriff, den wir durch Erfahrung und Abstraktion selbst erworben haben; oder Hr. Kant muß, nachdem er angebohrne einzelne Formen der Sinnlichkeit, und auch allgemeine Begriffe (Construktionen) von selben erdichtet hat, auch noch angebohrne allgemeine Begriffe von Begränzung der Materie in den Erscheinungen erdichten.

3) Hr. Kant läßt zu (Krit. S. 713.), man könne einen Begriff der Mathematik, z. B. einen Triangel construiren, indem man den, diesem

sem Begriffe entsprechenden Gegenstand, entweder durch blosse Einbildung in der reinen, oder nach derselben auch auf dem Papier, in der empirischen Anschauung, beydemale aber völlig a priori, ohne das Muster dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben, darstelle. Die einzelne hingezeichnete Figur ist empirisch, und dient gleichwohl den Begriff, unbeschadet seiner Allgemeinheit, auszudrücken; weil bey dieser empirischen Anschauung immer nur auf die Handlung der Construktion des Begriffes, welchem viele Bedeutungen (Bestimmungen, wollte ich sagen,) z. B. der Größe der Seiten und der Winkel, ganz gleichgültig sind, gesehen, und also von diesen Verschiedenheiten, die den Begriff des Triangels nicht verändern, abstrahirt wird."

Nun merke Hr. Kant selbst, daß ja nach ihm die reine Anschauung der Form a priori kein Begriff sey, dem ein Gegenstand entspreche. Deßwegen denn auch selbe allein sicher in keiner empirischen Vorstellung, oder auf dem Papier, als solche, ohne einigen Gränzen kann dargestellt, oder construirt werden. Der Begriff aber von einer Figur, oder von Gränzen des Raums (d. i. der im Raume erscheinenden Materie) hat immer einen Gegenstand; und ist also selbst keine reine Anschauung mehr, sondern schon Begriff von Materie und den Einschränkungen der Materie. Hr. Kant will also, oder will nicht, er muß doch zugeben, daß wenn auch die reine Form und der reine Begriff vom Raume überhaupt a

priori angebohren wäre, doch alle mathematischen Begriffe von Figuren nur abstrahirte Begriffe von den beobachteten Gattungen der Begränzung der Materie der äußeren Erscheinungen seyn müßten. Nicht nur also ganz seltsam wäre es, wenn wir Menschen alle ohne Unterschied alle Begriffe von den geheimnißvollsten geometrischen Figuren schon angebohren im Kopfe herumtrügen, und, ohne das Muster dazu aus irgend einer Erfahrung zu borgen, selbe in der Einbildung sowohl, als auf dem Papier entwerfen könnten; sondern selbst gegen die Begriffe des Hrn. Kant ist so was nur zu denken.

## 336.

Die reine Mathematik denkt analytisch aus abstrahirten Begriffen, wie die Philosophie, nur über das Mögliche.

4) Sind nun aber die mathematischen Begriffe in aller ihrer Construktion doch nichts als von der in ihren Erscheinungen immer im Raume mit Gränzen vorkommenden Materie (d. i. aus ihrer Erfahrung) abstrahirte Begriffe, so wie z. B. der metaphysische Begriff von Realität, vom Beharrlichen und Wechselnden, von Realgröße oder numerischer Mehrheit ꝛc., von der innern und äußern Erfahrung solcher Gegenstände abstrahirte Begriffe sind: so haben auch jene mathematischen Begriffe nichts vor den letztern metaphysischen oder philosophischen Begriffen bevor; und es kann aus selben, als eben sowohl allgemeinen (nicht einzelnen) und folglich nur Möglichkeit und Wesenheit, nicht wirkliches Daseyn vorstellenden Begriffen, nur Enthaltenheit,

oder Identität eines Prädikats in selben als allgemeinen Subjekten analytisch eingesehen, nichts aber, als pur im Daseyn ohne Identität mit einem andern verbunden, synthetisch erkannt werden. D. i. w. z. e. w.

337.

5) Zudem wie die metaphysischen abstrahirten Begriffe ihr ganzes Kreditiv ihrer Möglichkeit und Realität von der Erfahrung haben, von der sie abstrahirt worden, und nichts in ihnen mit objektiver Gültigkeit enthalten seyn kann, als was man deutlich schon in selber Erfahrung objektiv und wirklich vorhanden gewesen zu seyn erweisen kann: also gilt eben dieses auch von den mathematischen oder geometrischen Begriffen aller eingeschränkter Grössen des Raums und der Zeit; und folglich muß vorderst erwiesen werden, daß in der Erfahrung selbst schon eine unendliche Theilbarkeit der Materie, welche Raum einnehmend erscheint, und der Gränzen, inner welchen sie im Raume erscheint, zu finden sey. Ohne diesem Beweise wären die mathematischen Begriffe mit jenen nicht mehr einförmig, welche von wirklichen Figuren eines wirklichen Raums sind abstrahirt worden, und man könnte nirgends selbe in einer empirischen Anschauung, sondern nur in der Einbildung entwerfen und construiren; welche Art von Construktion, weil sie willkürliche Erdichtung wäre, keinen Grund für die Realität solcher mathematischer Begriffe ausmachen könnte.

Auch sie muß die Möglichkeit (Realität) ihrer Begriffe aus der Erfahrung beweisen, wie die Philosophie, wenn sie selbst reell seyn will.

338.

## 338.

Dieß gilt um so mehr, als die Formen a priori des Hrn. Kant von Raum und Zeit gewiß falsch sind.

6) Alles bisher gesagte ist um so mehr gewiß, als ich schon bis zur vollen Ueberzeugung dargethan habe, daß Raum und Zeit wirklich objektiv außer uns, und wirkliche Zeitfolge der Gedanken inner uns existire, und daß alle Formen der reinen Anschauungen a priori nur reine Erdichtungen sind.

## 339.

Auch die metaphysische Begriffe sind sowohl als jene der reinen Mathematik einer Construktion a priori, ja auch einer empirischen fähig.

7) Da nun die reine Anschauung von mathematischen Figuren, und ihre nicht empirische Construktion wirklich nichts ist, als der durch Abstraktion aus Erfahrung von ihnen erworbene, und durch die Einbildung wieder herfürgebrachte allgemeine Begriff; so ist es ganz unläugbar, a) daß alle metaphysischen Begriffe eben sowohl und wahrhaft a priori construirt werden können, als die mathematischen: b) und wenn eben jene mathematischen allgemeinen Begriffe auch in einer empirischen Anschauung auf dem Papier deßwegen wahrlich construirt werden können, weil in einer solchen empirischen Anschauung auf die einzelnen Bestimmungen nicht gesehen, sondern nur die allgemeinen, welche dem construirten Begriffe eigen sind, bemerkt werden; so sage ich mit gleichem Grunde, daß auch die metaphysischen Begriffe in allen jenen einzelnen Erfahrungen, von welchen sie abstrahirt worden sind, oder auf welche sie neuerdings in Vernunftschlüs-

sen der analytischen oder synthetischen Denkart angewandt werden, wirklich construirt seyn: weil auch in dieser Construktion die einzelnen Bestimmungen nicht nothwendig bedacht werden, und alle allgemeinen, den metaphysischen abstrahirten Begriffen eigentlich zukommenden Merkmale in solchem empirischen Entwurfe enthalten sind.

## 340.

8) Beyde Arten von Begriffen also, die mathematischen und die metaphysischen, deren letztern sich die Philosophie bedienet, haben gleichen Ursprung, gleichen Grund der Realität, gleichen intuitiven und diskursiven Gebrauch: allein mit dem Unterschied, daß die metaphischen nicht immer so leicht empirisch construirt werden können, wie die reellen mathematischen Begriffe. Nur können weder aus den einten, noch andern, solche unmittelbare allgemeine synthetische Sätze erhalten werden, dergleichen Hr. Kant sich vorgestellt hat: weil sonst eine Verbindung eines Prädikats mit einem Subjekte in einem allgemeinen bejahenden Urtheile müßte eingesehen werden, ohne daß man den hinreichenden Grund des Prädikats als im objektiven Begriffe des Subjekts schon enthalten zu seyn einsähe; welches wider die ganze Natur der reellen Kenntniß der Wahrheit läuft. (17.)

Mathematische u. philosophische Begriffe, sofern sie reell sind, haben gleichen Ursprung, Grund der Realität und Gebrauch.

## 341.

Der zweyte Satz des Hrn. Kant lautet also: „Philosophie und Mathematik haben jede ihre eigene wesentlich verschiedene Methode, und“ die mathematische Methode schickt sich für die Philosophie eben so wenig, als die philosophische für die Mathematik. (Schulze S. 159.) Der Beweis davon ist dieser. „Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen und Demonstrationen. Richtige Definitionen, Axiomen und Demonstrationen haben nur in ihr, nicht aber in der Philosophie Platz Ergo ꝛc. Also 1) die Philosophie kann keine richtige, d. i. bestimmte und vollständige Definitionen, oder Begriffe gestalten. Denn ihre Begriffe sind entweder empirische, oder von wirklichen Dingen aus Erfahrung geschöpfte Begriffe; und von diesen ist man wegen Unmöglichkeit einer vollständigen Induktion niemal sicher, daß sie vollständig und genau genug bestimmt sind: oder sie sind a priori gegebene Begriffe, (nämlich von pur möglichen Dingen) z. B. Substanz, Ursache, Recht ꝛc.; und auch diese können viele dunkle Merkmale enthalten, die wir in der Zergliederung übergehen.

Der zweyte Satz des Hr. Kant. Mathematik und Philosophie haben jede ihre wesentlich verschiedene Methode: 1) weil nur die Mathematik richtige Definitionen hat.

2) Die Mathematik aber gebraucht sich nur willkürlich gedachter Begriffe, die aber alle von der Art sind, daß sie sich in einer Anschauung a priori darstellen, d. i. construiren lassen. Nun solche Definitionen können weder

zu viel, noch zu wenig enthalten; sondern enthalten gerade so viel, als erfodert wird; weil durch sie der Begriff erst gegeben wird, von dem ich itzt denken will: da entgegen die Philosophie schon gegebene Begriffe bestimmen und erklären soll. 3) Deßwegen muß sich die Philosophie mit wie immer möglichen Erklärungen der Begriffe begnügen, und soll eben darum, damit sie vollständigere Erklärungen geben könne, nicht mit ihren Definitionen, wie die Mathematik, die Untersuchung anfangen, sondern vielmehr beschließen."

342.

Antwort. 1) Was Hr. Kant von solchen empirischen Definitionen sagt, durch welche das ganze Wesen wirklicher Dinge, als Gegenstände der Erfahrung soll erklärt werden, da hat er durchaus recht; und ich habe es selbst oben §. 158. z. B. vom Golde gezeigt, wie hart es sey genau bestimmte und doch vollständige Definitionen von dem mehrere Merkmale in sich enthaltenden Wesen besonders zusammengesetzter Dinge zu gestalten. Dieß gilt von der ganzen Naturwissenschft besonders, und wirklich können genaue Definitionen erst nach vollständiger Untersuchung auf dem analytischen Wege erfunden werden; ob es schon hernach in der synthetischen Lehrmethode nicht unschicklich herauskömmt, wenn man die durch vollständige analytische Untersuchung schon erfundene Erklärungen voraus

Antwort. Definitionen von wirklichen Dingen sind mißlich; das bekennt die Philosophie selbst in ihrer Naturwissenschaft.

setzet.

setzet. Was aber Hr. Kant von *a priori* gegebenen Begriffen meldet, da ich von schon in unsrer Natur vorhandenen oder angebohrnen Begriffen durchaus nichts weiß, und vollkommen versichert bin, daß wir alle allgemeinen Begriffe allein aus Erfahrungen durch Abstraktion erhalten; so ist es natürlich, daß wir mehr miteinander über die Definitionen solcher Begriffe zu sprechen haben.

## 343.

Aber die Metaphysik behauptet mittels der Logik die genaue Vollständigkeit ihrer einfachsten Begriffe von Möglichkeit der Dinge.

Ich sage demnach: a) die **metaphysischen Begriffe**, so wie ich sie oben in einer mir eigenen Ordnung hergestellt habe, **sind ihrer Natur nach vollständig und genau bestimmt**, eben darum; weil sie nur die allereinfachsten, und immer sich geradezu widersprechenden Merkmale und Bestimmungen der Dinge ausdrücken. Sie können eben deßwegen weder unvollständig, weder nicht genau genug, bestimmt seyn. Eben ihre ursprüngliche Allgemeinheit wird durch den regelmäßigen Widerspruch ihrer fortschreitenden Abtheilung sonnenklar bewiesen. Und da sie immer von Erfahrung abgezogen sind, so haben sie das bewährteste Kreditiv ihrer Realität, als Begriffe von möglichen Bestimmungen in ihrem Ursprunge selbst schon bey sich.

b) So bald aber allgemeine Begriffe, welche aus Erfahrung abgezogen sind, nicht aus so einfachen Merkmalen bestehen, und folglich

folglich nicht genera summa, sondern schon subalterna als selbst species ausmachen, welche neben dem generischen Merkmale noch specifische verschiedene Abtheilungen haben; da bekenne ich, daß es einen subtilen Scharfsinn fodere, genaue Definitionen davon zu machen. Und eben so ein Beyspiel ist der vom Hrn. Kant öfters gerügte Begriff vom Rechte, von dem er (Krit. S. 731. *) sogar den Rechtsgelehrten den bittern Vorwurf macht, daß sie heut zu Tage noch keine richtige Definition davon haben. Und Hr. Kant hat wirklich in diesem recht. Denn wie ich in mehr Stellen meiner Werke, benanntlich in der Ethica univers. christ. §§. 324 seq. gezeigt habe, vermischt selbst Hr. Baron Wolf, so wie auch andere, noch immer die moralische Macht etwas zu thun, welche auch immer mit der Pflicht es zu thun besteht, mit dem Rechte, dessen ich mich doch nach Willkur gebrauchen kann, ohne Pflicht zu haben alles zu thun, was ich mit Recht thun könnte. Und so heißt man eben so irrig, sonderbar bey den Grossen der Welt, Rechte, was nur Amtspflichten sind. Nämlich rechtthun hat mehrere sehr nahe miteinander verwandte Arten unter sich. Denn es giebt eine rectitudinem physicam et moralem, negativam et positivam, potestatem moralem, und Jus; item Jus internum et externum; welches doch lauter verschiedene Dinge sind, die zum Rechtthun gehören. Unterdessen würde ich den Hrn. Kant wiederum einer stützigen Sophisterey beschuldigen müssen, wenn er im Ernste läugnen

wollte,

wollte, daß ein Hr. B. Wolf eine ziemliche Menge von sehr genauen Definitionen in seinen moralischen Werken über abstrakte Begriffe von Tugenden und Lastern geliefert habe. Ob ich schon hinwieder eben auch nicht eine kleine Zahl derselben bey ihm gefunden habe, welche ich erst in meinen moralischen Schriften genauer berechtiget habe.

c) Selbst in den Abtheilungen der metaphysischen Begriffe gestehe ich es gern ein, daß die größte Aufmerksamkeit und der durchdringendste Scharfsinn erfodert werde, um im Fortschritte der widersprechenden Abtheilungen nur immer einfache neue Merkmale hinzuzusetzen. So habe ich schon oben gezeigt, daß Hr. Kant sich über den Begriff der Substanz, und den Begriff der Ursache geirrt habe: weil er in dem ersten das Beharrlichseyn überhaupt mit der Unwechselbarkeit der innerlichen Bestimmungen eines Dings vermischt, im zweyten aber den allgemeinen Begriff eines äussern wirksamen Grundes mit dem Begriffe eines bedingt wirksamen Grundes verwechselt hat.



Hr. Kant giebt offenbar irrig der reinen Mathematik bloß willkürliche Nomi-

2) Aber nun itzt auch etwas von den mathematischen Begriffen nach der Vorstellung des Hrn. Kant von selben. a) Diese mathematischen Begriffe sollen nach Hrn. Kant durchaus bloß willkürlich gedachte, selbst gegebe-

ne

ne Begriffe seyn. Ich muß es redlich gestehen, so eine allgemeine Vorstellung von mathematischen Begriffen, besonders der Geometrie, ist mir ganz neu. Ich glaubte, die Geometer gebrauchten sich schier durchaus genetischer Begriffe, d. i. solcher, welche die praktische Entstehung z. B. eines Zirkels, einer Kugel, eines Kegels, Cylinders, oder Kegelschnitts an die Hand giebt; wo sich fürwahr nichts willkürlich denken läßt, aber doch das Wesen so einer Figur nicht nur erst im Gedanken entworfen, und a priori in einer so genannten reinen Anschauung construirt, sondern empirisch durch das wirkliche Entstehen bestimmt, und zugleich seine Möglichkeit aus der Erfahrung dargestellt, zuletzt aber doch von bloß individuellen, nicht allen dergleichen einzelnen Entstehungen gemeinen, oder auch bloß zufälligen Bestimmungen abstrahirt wird.

nalbegriffe zu. Sie hat in ihre reellen Begriffen gar nichts vor der Philosophie bevor.

Wenigst bin ich versichert, daß man nur auf so eine Art wirklich mögliche Begriffe in der Geometrie entwirft; in welchen aber von einem wie immer kennbaren Grunde einer unendlichen Theilbarkeit der Gränzen so einer Figur so wenig was enthalten ist, als wenig man erweisen kann, daß ein reeller Kegel, Cylinder, Zirkel, von was immer für einer Materie, aus unendlichen wirklichen Theilen bestehe. Freylich wohl, wenn man zum Entwurf der Genesis solcher geometrischer Figuren schon bloß Gedankendinge, d. i. Punkte, Linien, Flächen, Triangel ꝛc. erwählt, welche schon mit unendlicher Theilbarkeit gedacht

wer-

werden, und durch deren bloß idealische Bewegung man sich eine Entstehung eines Zirkels, einer Kugel, eines Kögels ꝛc. ebenfalls bloß idealdenkt, ohne daß man in einer Erfahrung die Möglichkeit einer solchen Figur, oder auch nur einer solchen Linie beweisen kann; da kommen freylich neue unendlich theilbare Gedankendinge von Zirkeln, Kugeln, Kögeln und Kögelschnitten heraus; welche alle ebenfalls die unendliche Theilbarkeit ihrer ersten genetischen Elemente participiren. Allein nebst dem, daß es doch offenbar lauter solche reine Gedankendinge sind, deren Möglichkeit und objektive Realität weder durch eine Erfahrung a posteriori, weder a priori aus ihren Begriffen selbst erwiesen werden kann, muß es doch einem jeden klar in die Augen fallen, daß es keine willkürlich gegebenen, sondern in allen ihren Merkmalen durch die einmal wenigst in Gedanken entworfene Art, theils ihrer Entstehungselemente, nämlich der Punkte und Linien, theils der denselben zugedachten Bewegung, z. B. eines Zirkels um seinen Durchmesser, schon wesentlich bestimmte Begriffe sind.

Unläugbar wahr ist es, daß aus solcher einmal für reell angenommenen Entstehungsart alle Eigenschaften einer dergleichen Figur ganz deutlich und vollständig erwiesen werden können. Aber da diese Entstehungsart nur im Gedanken, mittels pur idealer Bewegungselemente von solchen Punkten und Linien entworfen ist, von denen selbst gar keine denkbare innere Bestimmung,

mung, d. i. eine bestimmte Realität, oder Negation, folglich kein einziger Grund von reeller, oder objektivgültiger Erkenntniß, oder einem reellen Gedankenentwurfe derselben, oder auch nur von ihrer reellen Fähigkeit zu einer reellen Bewegung kann angegeben werden; so möchte ich vom Hrn. Kant nur erst einen wie immer faßlichen Grund hören, aus welchem wir der reinen Mathematik, so weit sie auf solchen nur durch reine Einbildung gegen alle Erfahrung erdichtete Begriffe von unendlich theilbaren Figuren beruht, Realität ihrer Kenntnisse zutrauen könnten. Und doch könnte Hr. Kant auch alsdann nicht auf seiner Behauptung bestehen, daß die mathematischen Begriffe überhaupt willkürliche Begriffe wären; welche nur durch Nominaldefinitionen erklärt zu werden foderten. Zum Glücke trifft das Ungültige und Unreelle von solchen mathematischen Begriffen nur dort ein, wo wir mit unsern Sinnen und der sinnlichen Erfahrung ohne dem nicht mehr hinreichen, und folglich läßt es sich auch unmittelbar durch Erfahrung nicht entdecken.

Doch werden wir es bald gewahr, wenn wir uns an das unfehlbar Reelle des wirklichen oder auch nur möglichen, reellen Raums halten. Denn hier ist ein reeller Punkt das eben so einfache Ort, welches eine einfache wirkliche Substanz, oder ein Element, wirklich in seinem gleichzeitigen Daseyn mit andern in bestimmter Lage gegen diese einnimmt, oder einnehmen kann.

Zwi-

Zwischen diesen reellen Punkt und einem jeden andern können nicht unendlich viele in einer Linie gedacht werden, welche beyde vereinigt. Denn da alle reelle Bewegung von einem reellen Ort ins andere successiv und ohne Sprung ist, so könnte die Bewegung von einem Orte ins andere, so nahe diese auch beysammen wären, nimmer geendet werden, wenn eine unendliche Zahl von Zwischenörtern (oder Punkten) zwischen ihnen auch nur möglich wären; so wenig als eine unendlich theilbare Zeit jemals vorbeygehen könnte. Denn durch die Bewegung müßten alle möglichen Zwischenörter successiv durchgegangen werden. So gewiß es also ist, daß es einfache Substanzen giebt, und daß also die Theilung der Realgröße nicht ins unendliche gehe; eben so gewiß ist es, daß auch die Lokalgröße, oder Ausdehnung nicht in unendliche Theile theilbar, mit irgend einem Grunde von Realität kann gedacht werden. Und nun so haben wir nur reelle mögliche Linien von bestimmter Zahl der Punkte, aus denen sie bestehen können; und durch was immer für eine Bewegung einer solchen Linie können nur aus einer ebenfalls endlicher und bestimmter Zahl der Punkte bestehende Figuren, d. i. Raumseinschlüsse, oder Raumsbegränzungen entstehen.

Hr. Kant würde schon höchste Noth haben, wenn er nur die reelle Möglichkeit einer so geraden Linie, oder einer reellen Bewegung in so gerader Linie beweisen müßte; dergleichen sich

der

der Geometer vorstellt. Denn unter einfachen Substanzen, deren jede wesentlich, nach der dem Gesetze der Stätigkeit angemessenen Individuellbestimmung, um einen Stufen vollkommener, und also stärker als die andere in ihren wesentlichen Kräften ist, und welche so eine ungleichförmige Vermischung haben, dergleichen wir in den verschiedenen Materien der Körper antreffen, wird sich hart eine vollkommen gerade fortgesetzte Bewegung bey immer fortgehendem Wechsel eines ungleichen Zuges ihrer Kräfte, und eben so hart eine Ruhe aller zwischen zween gegebenen Ortpunkten gelagerten Substanzen, in einer so geometrisch geraden Linie denken lassen. Und nun endlich zum Schlusse zu gehen: so ist es aus allem bisher gesagten sonnenklar, daß alle wirklich reellen mathematischen Begriffe der reinen Geometrie selbst (als auf welche man immer am meisten stolz thut) eben so wie die philosophischen Begriffe der Metaphysik, nur von der Erfahrung abstrahirt sind, und ihr Kreditiv von Realität nicht weiter, noch anderst, als jene, bey sich führen; d. i. nur so weit sie in der Erfahrung schon Anfangs dargestellt waren, von der sie abstrahirt worden. Wären sie aber doch so willkürlich, und nur Nominaldefinitionen, wie Hr. Kant meint; so müßte doch immer noch ihre Realität, oder die Möglichkeit ihres Gegenstandes, wenigst *a priori* erwiesen werden; weil weder die Construktion der reinen Anschauung allein, weder der empirische Entwurf derselben ihre

Möglichkeit in dem Sinne, wie sich die Mathematiker diese Begriffe mit unendlicher Theilbarkeit vorstellen, erweisen kann.

Zu letzt da diese Begriffe doch deßwegen allein, weil ihre Möglichkeit a priori wie immer für erwiesen gehalten wird, schon für hinlänglich gehalten werden, reelle Sätze aus selben mit objektiver Gültigkeit zu erweisen, welche in keiner Erfahrung mehr vorkommen: warum soll denn die schon als möglich erwiesene Vernunftidee von Gott nicht zu eben so reellen Beweisen dienen können? Und so wäre nun über die mathematischen, mit den metaphysischen in das Gegentheil gesetzten Begriffen mit Hrn. Kant schon sauer aufgeräumt. Allein wir müssen doch, ehevor wir weiter gehen, die wichtigen Folgen dessen, was ich hier so deutlich bewiesen, ins Kurze bringen, und anschaulich darstellen.

345.

Hr. Kant hat sich über die Vorzüge der mathematischen Form zu denken durchaus geirrt.

I. Die reelle Mathematik hat keine eigene Form der Vorstellung ihrer Objekte, sondern sie bedient sich eben solcher von der Erfahrung abstrahirter Begriffe, welcher sich die Philosophie in ihrer reellen Denkart gebraucht. Denn die Formen der passiven Anschauung a priori des Raums und der Zeit, die Hr. Kant vorgiebt, sind offenbar nur erdichtet, ja unmöglich, und gegen alle Begriffe; wie ich es schon oben §. 173. gezeigt habe.

II.

II. Die reine Mathematik, so fern sie auf der unendlichen Theilbarkeit beharrt, kann ihre Begriffe niemal empirisch construiren: und folglich hat in solcher Betrachtung auch ihre Construktion in einer so genannten reinen Anschauung *a priori* nichts gemeines mit der allgemeinen Form aller empirischen Anschauungen; wenn diese auch wirklich eine der Sinnlichkeit eigene und *a priori* vorhandene Form wäre; und so eine Construktion einer pur sinnlichen, passiven, und doch von aller Materie abstrahirten Form der Anschauung *a priori* ist lediglich eine Erdichtung der Einbildung.

III. Die Construktion aber eines reellen Begriffes *a priori* der Mathematik ist außer der empirischen Anschauung, so wie jeder allgemeine reelle Begriff der Metaphysik und Philosophie, nichts anders als der von der Erfahrung mit Zurücklassung aller nicht so allgemeinen Bestimmungen abstrahirte Begriff selbst.

346.

IV. Der wesentliche Unterschied der mathematischen und der philosophischen Erkenntniß besteht in dem verschiedenen Objekte sowohl, als in der Art selbes zu erkennen. Denn das vollständige Objekt der Philosophie ist der ganze vollständig hinreichen-

Der Unterschied mathematisch u. philosophischer Kenntniß besteht im Objekte, und in der

Art selbes zu erkeñen. Genaue Erklärung von beydem.

de Grund, oder die objektive Kennbarkeit der Möglich- und Wirklichkeit aller Dinge, nach allen jenen allgemeinen Arten, welche die Metaphysik in dem ganzen Innhalt ihrer Begriffe, als den Leitfaden aller deutlichen und vollständigen philosophischen Kenntniß herzählt. Das vollständige Objekt der reinen Mathematik aber ist eigentlich allein die Mensurabilität der Lokal- sowohl als Realgröße, deren die erste von der Geometrie in Figuren, die zweyte von der Arithmetik durch Zahlen bemessen wird. Die Art also, wie die Mathematik ihr Objekt erkennt, besteht allein in dem Ausmessen. Denn ihr eigenes Geschäft war niemals untersuchen, in wem der Grund, oder die objektive Kennbarkeit der Lokal- oder Realgröße, welche sie ausmaß, bestehe. Und eben diese der Mathematik eigene Art dieses ihr Objekt zu erkennen ist der Grund, daß sie sich ganz von der Philosophie unterscheidet, und nicht selbst eigentlich einen Theil der ganzen Philosophie ausmacht. Da entgegen jene Kenntniß der Lokal- und Realgröße, in welcher der hinreichende Grund ihres objektiven Wesens bestehe, selbst auch eigentlich metaphysisch und philosophisch ist.

Ob wir von Mathematikern, oder von Philosophen, den wahren Begriff von dem Raume, u. der Zahl zu lernen haben.

* Wir müssen aber eben deßwegen nicht von Mathematikern, (als Mathematikern) sondern nur von Philosophen, den wahren Begriff des objektiven Raums sowohl, als jeder Realgröße, d. i. der Zahl, lernen. Die Mathematiker, von der Physik über-

zeugt, daß wir durch keinen auch bewaffneten Scharfsinn unsrer Sinne die wirkliche unermessene Theilbarkeit aller, einen wie immer kleinen Raum einnehmender Gegenstände des äußern Sinnes erreichen können, führen ohne End fort den Raum sowohl als die in selben enthaltene Realgrößen zu zertheilen, ohne jemals sich zu kümmern, ob der objektive Grund ihres abstrakten Begriffes von Raum und Realgröße wirklich eine objektiv gültige Theilung zuließe. Aber der Philosoph zeigt ganz leicht, daß ein bloßer Verhältnißbegriff, wie der Begriff von Lokal- sowohl als Realgröße ist, für den Grund seiner objektiven Möglichkeit sich gegeneinander verhaltende Dinge erfodere, d. i. daß eine reelle Mehrheit der Orte, sowohl als der Dinge, ohne wahren Einheiten der logirten und gezählten Dinge, nicht objektiv gedacht werden könne.

** Mit welchem Grunde Hr. Kant die Form der Zeit a priori, wenn sie auch nicht als eine reine passive Anschauung schon pur erdichtet wäre, zur Form der mathematischen Kenntniß mache, kann ich auf keine Weise einsehen; weil ich bisher immer glaubte Raum und Zahl, als die zwo alleinigen Gattungen von verschiedener Mensurabilität, wären die einigen unmittelbaren Gegenstände der reinen Mathematik, nicht aber alles, was sich unter eine Ausmessung durch

Hr. Kant macht die Zeit zur eigenen Form der reinen Mathematik wider den Sinn aller Mathematiker.

Figu-

Figuren, oder Zahlen bringen läßt. Wiederum ganz erdichtet ist es, da er den Begriff von einer Zahl mit dem Begriffe von der Zeit vermischt (Krit. S. 142.), und sagt: „Die Zahl ist eine Vorstellung, die die successive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefaßt. -- Sie ist nichts anders, als die Einheit der Synthesis des Mannigfältigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt dadurch, daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge.“ Das heißt bey mir reflexe den Begriff von einer Zahl, oder die Handlung, mit der ich mir eine Zahl denke, nicht die Zahl selbst objektiv definiren. Und doch ist es nicht wahr, daß wir allezeit eine wirkliche Zeitfolge von so vielen Augenblicken in unserm Denken einer Zahl erzeugen, als wir Einheiten in selber zusammenfassen. Wie viel pur willkürliches sagt Hr. Kant ohne allem andern Grunde, ausser daß er den Ursprung aller metaphysischen Begriffe a priori schon voraus setzt!

## 347.

Das leichte Sinnlichmachen ihres Objekts ist allein der eigentliche Vorzug der Mathematik.

V. Die mathematische Denkart hat kraft ihres Objekts dieses eigen, daß sie eben dieses ihr eigenes Objekt, so weit es unter ihrer Erkenntniß steht, jedesmal ganz leicht sinnlich wieder entwerfen, das ist, die Erfahrung des äußern Sinnes davon erneuern kann, von welcher der allgemeine Begriff

eines

eines jeden ihrer specifischen Objekte abstrahirt ist. Die Geometrie bedient sich hier ganz leicht proportionirter Figuren, welche im verjüngten Schuhe die nämliche Eigenschaft der Ausmessung, und die nämlichen Verhältnisse zu dem verjüngten Maaße ihrer Ausmessung haben. Die Arithmetik stellt wenigst die größern Zahlen theilweise in Tausenden, Hunderten, Zehnern ꝛc. vor, um sie leichter zu übersehen, und zu bemessen; wo dann alle andern Realbestimmungen der Grössen keine Ordnung im mathematischen Objekte machen. Und so zählt die Arithmetik ohne Unterschied Gulden, wie Thaler, und Kreuzer, successive Theile der Zeit, wie die Cubikschuhe eines aus gleichzeitigen Theilen bestehenden Raumes, Silber- und Goldgulden, Substanzen und Grade der Accidenzen ꝛc.; und das einzige ihr eigene Objekt in allen diesen, nämlich die Figur ihres Raums, und die Zahl ihrer Theile, ist in einem Augenblicke auf dem Papiere entworfen, ohne daß sie auf alles übrige zu achten hat. Das kann die Philosophie nicht, sondern muß sich, statt solcher sinnlichen Entwürfe, bloß mit dem Wortgebrauche behelfen, um durch Hülfe der symbolischen Denkart die pur phantastischen Bilder ihrer einmal abstrahirten Begriffe zurückzubringen. Denn es lassen sich weder die Gegenstände der äußeren Sinne, und noch minder jene des innern Sinnes, noch in ihrer eigenen Gestalt, noch in einem andern ähnlichen Surrogat, von neuem in der Erfahrung so oft darstellen; sondern wir können allein

mit-

mittels der Phantasie nur die vorhin schon abstrahirten Begriffe selbst durch Hülfe der eigenen Wörter, mit denen wir sie benamsen, wieder herfürbringen.

## 348.

Außer diesen ist die mathematische Denkart nicht anders anschauend (intuitiv) als die philosophische, und beyde nur analytisch.

VI. Eben dieser empirische Entwurf des Objekts der Geometrie machet, daß wenigst eine Menge ihrer Axiomen, oder unmittelbaren Sätze, auch sinnlich anschaulich (intuitiv) werden; obschon ihre Kenntniß eigentlich analytisch ist. Und eben dieß gilt auch von der Arithmetik so fern, als ihre Zahlen deutlich, nicht in Tausenden, Hunderten, und Zehnern, sondern in lauter Einheiten sinnlich entworfen werden. 2) In der abstrakten Vorstellung aber ist die Kenntniß solcher Axiomen der Geometrie und Arithmetik nicht anders anschaulich, als selbst die philosophischen Begriffe durch thätiges Denken anschaulich, und einer analytischen Erkenntniß ihrer Merkmale fähig sind. Denn die Construktion des Begriffs in der reinen Anschauung, wie sie Hr. Kant nennt, ist nichts als der abstrakte thätige Gedanke oder allgemeine Begriff z. B. eines Triangels, wie ich schon gezeigt habe. Denn sonst müßten wir selbst der Sinnlichkeit in solchem Construiren eine Art der Abstraktion zugeben, wodurch sie die allgemeine Form a priori von aller Materie der Erscheinung abstrahirte.

* Hr. Kant (Krit. S. 716.) um zu beweisen, daß die Geometrie nicht aus Begriffen, sondern durch Construktion ihrer Begriffe ihre Kenntnisse herhole, ruft den Philosophen heraus, er soll aus dem Begriffe eines Dreyecks beweisen, daß dessen drey Winkel immer zusammen zween rechte Winkel ausmachen. Und ich muß ihm als Philosoph und Mathematiker antworten, daß diese Herausfoderung sehr unschicklich sey; weil das Ausmessen nie ein Geschäft der Philosophie, und die Mensurabilität des Triangels gar kein Objekt der Philosophie, sondern allein der Mathematik ist. Diese aber muß zum Ausmessen eines abstrakten Triangels sich einer abstrakten Mäßerey bedienen, und durch deren Vergleich die Verhältniß von beyden, d. i. wie oft das Ausgemessene das Maaß enthalte, analytisch einsehen, entweder unmittelbar, oder durch Vergleichung mit einem dritten in einem Vernunftschlusse. Und nun da ist keine Spur von einem synthetischen Urtheile, dergleichen sich Hr. Kant einbildete.

Unschickliche Foderung des Hr. Kant.

** Wie kurzsichtig oft der manchmal so tiefsinnige Hr. Kant raisonnire, davon haben wir gewiß eben hier ein sichtbares Beyspiel, da er alle mathematischen Sätze insgesammt zu synthetischen Sätzen macht (Prol. S. 27. n. 2.): da doch nichts klärer in dem ganzen Geschäft der Mathematik (das einzig allein

Sehr leicht sind seine Beweise von mathematisch synthetischen Sätzen ausgedacht.

Ausmessen alles dessen ist, was mensurabel ist) in die Augen fällt, als das Forschen, wie oft ein jedes mensurable Objekt ein bestimmtes Maaß enthalte. Weil diese Enthaltenheit des Maaßes in dem Ausgemessenen nicht Identität, wie in der philosophischen Kenntniß, sondern Verhältniß des Größern zum Kleinern, des Ganzen zum Theile ꝛc. genannt wird; deßwegen hört die Art solcher Verhältniß nicht auf analytisch zu seyn; weil sie doch bloß eine Erläuterung dessen ist, was die Mensurabilität des Ganzen, als Subjekt, enthält. Wie seicht ist jenes gedacht, da Hr. Kant Proleg. S. 28. sagt: „Der Satz 7 + 5 = 12 sey kein analytischer Satz, sondern synthetisch; weil der Begriff von Zwölfen keineswegs durch den Begriff der Addition von Sieben und Fünfen schon gedacht sey. Man müsse über diesen letztern Begriff hinausgehen; man erweitere wirklich seinen Begriff durch den Satz 7 + 5 = 12.“ Mein! was fragt denn der Mathematiker, wenn er die Wahrheit dieses Satzes einsehen will? Fragt er nach was anderm, als ob 7 + 5 das alles, was 12, enthält? Und um dieses einzusehen, muß er über den Begriff von 7 + 5 hinausgehen? Und wo muß er denn hinschauen, um so was einzusehen? Er muß die Anschauung, die dem Begriffe von 7 + 5 correspondirt, zu Hülfe nehmen, sagt Hr. Kant (Prol. S. 29.). Und was ist denn die reine Anschauung von

7 + 5,

7 + 5, als eben der abstrakte Begriff davon? Denn die Sinnlichkeit denkt ja nicht allgemein. Oder ist es kein Widerspruch um eine Construktion, welche einzeln, und doch allgemein vorstellt? Oder ist nicht auch der allgemeine Begriff für sich ein einzelnes Objekt, wie die Anschauung, ob er schon allgemein vorstellt? Wie seicht, wie offenbar schwankend ist das gedacht!

*** Hr. Kant giebt auf die Frage, warum sich nur die Begriffe der Mathematik construiren lassen (Krit. S. 719.), zur Ursache an: weil sie, als die zwo einzigen Formen der Sinnlichkeit, allein anschaulich sind, und folglich in einer reinen Anschauung a priori sowohl, als in einer empirischen a posteriori können unmittelbar anschaulich gemacht, d. i. construirt werden. Wohl schön! Da aber die Form der Zeit auch die Form a priori des innern Sinnes ist, in welcher auch Gedanken und Begierden unsers Ich erscheinen; so bitte ich Hrn. Kant mich zu belehren, wie ich mir doch meine Begriffe von verschiedenen Gedanken und Begierden in der reinen Anschauung der Form a priori meines innern Sinnes, oder auch empirisch construiren möge. Item da die Form der Zeit auch die Form des äußern Sinnes ist, so möchte ich auch wissen, wie man die Begriffe von Erscheinungen des äußern Sinnes, nicht nur in der Form des Raums,

Hr. Kant erklärt sehr ungründlich, warum nur die Mathematik ihre Begriffe construiren könne.

sondern

sondern auch der Zeit, construiren könne. Kann man aber keines aus beyden? O so ist denn auch dessen, daß man die Erscheinungen des äußern Sinnes construiren kann, die wahre Ursache diese nicht, daß sie eine reine Anschauung a priori zur gemeinsamen Form a priori haben. Unterdessen sey dieß nur ad hominem argumentirt.

Hr. Kant hätte halt nie die Zeitform, sondern nur ihre Mensurabilität durch Zahlen (346. **), zum Gegenstand der Mathematik machen sollen. In Zahlen aber lassen sich auch die zum Denken angewandten Minuten und Stunden bringen, obschon nicht in der reinen, oder empirischen Zeitform mehr anschaulich machen. Allein alsdann wird es mit der Ursache hinken, die er angiebt, warum alle Begriffe der reinen Mathematik sich construiren, d. i. anschaulich machen lassen, und folglich synthetische Sätze veranlassen. Er wird nämlich das Construiren mit mir, wie oben (347. V.) durch das äußerlich sinnliche Entwerfen, d. i. durch die empirische Construktion allein erklären, und aber zugeben müssen, daß das Construiren in der reinen Anschauung a priori nichts als das Reproduciren des allgemeinen abstrakten Begriffes sey (345. III.). Und nun in solchem Falle wird das Hinausgehen über den Begriff zur Anschauung dessen a priori, um mittels dieser synthetische Sätze zu finden,

oder

oder die Verbindung eines Prädikats mit dem Subjekte ohne Identität von beyden einzusehen, wohl ein nur eingebildetes Geschäft der Hyperkritik der Vernunft werden. Denn zum messen gebrauche ich gar keinen philosophischen Begriff z. B. eines reellen Triangels, sondern pur den mathematischen Begriff der Einschränkung seiner Mensurabilität. Ueber dieses hinaus gehen wäre so viel, als nichts von seiner Ausmessung wissen wollen. Ihn aber wirklich ausmessen, d. i. mathematisch erkennen wollen, wird immer so viel seyn, als wissen wollen, wie sich jede seiner Mensurabilität, z. B. jene seiner Seiten, seiner Winkel, seines eingeschlossenen Raums zu einem angenommenen Maaß verhalte; das ist, wie oft, oder ob er doch selbes ganz in sich enthalte, oder selbst in jenem enthalten sey. Und das geht sicher alles ganz analytisch her. Auch der allgemeine Grundsatz vom hinreichenden Grunde bleibt immer das einzige Fundament der objektiven Realität aller mathematischen sowohl als philosophischen, unmittelbaren und mittelbaren Urtheile und Sätze: weil immer die Enthaltenheit des objektiven reellen Prädikats (sey dieses als ein Maaß oder Quantität, ein Objekt der Mathematik, oder als eine Qualitätsbestimmung ein Objekt der Philosophie) oder seines Grundes, in dem objektiven Grunde eines reellen Subjekts, das allgemeine Krite-

## Kriterium aller dergleichen Urtheile von pur möglichen Dingen seyn wird.

### 349.

Die Mathematik gründet ihre Realität durchaus, wie die Philosophie, auf den ersten Grundsatz vom hinreichenden Grunde.

VI. Die Mathematik hat also kein anders Mittel, oder sicheres Kriterium, ihre allgemeinen, unmittelbaren, oder mittelbaren Sätze mit aller Evidenz einzusehen, und zu erkennen, als welches die Philosophie hat, nämlich ebenfalls nur das Einsehen der Enthaltenheit, oder Nichtenthaltenheit des objektiven hinreichenden Grundes eines Prädikats in dem objektiven hinreichenden Grunde eines möglichen Subjekts. Denn ohne dem Einsehen solcher Enthaltenheit wäre keine wirkliche analytische Erläuterung des Subjekts durch die Bejahung oder Verneinung der Enthaltenheit des Prädikats möglich; und wäre der objektive hinreichende Grund des Subjekts nicht was mögliches, oder würde nicht als was solches wie immer mit Evidenz erkannt, so wäre auch eine Evidenz der Wahrheit und objektiven Realität eines mathematischen Satzes so wenig, als eines dergleichen allgemeinen philosophischen Satzes möglich. Ist aber dieses alles bey einem philosophischen Satze eben so beschaffen, wie es denn eben darum ganz wohl bey diesem möglich ist (denn die Möglichkeit der philosophischen Begriffe hat das nämliche Kriterium, wie die mathematischen, nämlich ihren Ursprung aus Erfahrung durch Abstraktion §. 345. III.); so

gebraucht

gebraucht sich die Philosophie auch nur eben des nämlichen Kriteriums, die objektivgültige Wahrheit aller ihrer ebenfalls nur analytischen allgemeinen Sätze zu erkennen.

* Hr. Kant hat also hier wiederum sich vorher über die mathematische Erkenntnißart betrogen, und hernach diesen Betrug zum Grund gelegt, auch in der philosophischen Denkart sich synthetische Sätze, ebenfalls als den Hauptinnhalt einer wahren Metaphysik, pur einzubilden: wie er auf dem Betrug über die reine Form des Raums, als den Gegenstand der Mathematik, eine gleiche reine Form der Zeit, und logische Momente sowohl als Begriffsformen a priori für das Denken des Verstandes erdichtet hat. Und nun nach einer so deutlichen als überzeugenden Darstellung seiner Verirrung in der Kritik der sowohl mathematisch als philosophisch denkenden Vernunft haben wir nicht große Ursache seiner transcendentalen Methodenlehre große Gründlichkeit zuzutrauen, und bald möchte ich (wenn ich mir nicht vor Eitelkeit fürchtete) ihn den zermalmten vielmehr, als mit Mendelssohn den alles zermalmenden Hrn. Kant nennen. Nun also zu den Axiomen der Mathematik und Philosophie.

Hr. Kant betrog sich zuerst über Mathematik, und hernach auch eben so über Philosophie.

## 350.

Hr. Kant kehrt den Begriff von Axiomen willkürlich um, und räumt auch der Mathematik allein Axiomen, wider alle Wahrheit, ein.

Nach Hrn. Kant (Schulze S. 161.) sind Axiomen 1) lauter synthetische Grundsätze a *priori*, sofern diese unmittelbar gewiß seyn. 2) Nur die Mathematik hat solche Axiomen, weil nur in der Anschauung a priori durch Construktion der Begriffe anschaulich werden kann, daß ein Prädikat, das über den Begriff des Subjekts hinaus geht, ohne Identität doch mit dem Subjekte verbunden sey; welches die eigene synthetische oder erweiternde Kenntnißart ist. 3) Die Philosophie kann keine Axiomen haben; weil sie nur durch Begriffe a priori denkt. Durch Begriffe allein aber läßt sich keine Verbindung eines über den andern hinausgehenden Begriffes mit diesen unmittelbar erkennen, sondern dazu ist eine dritte vermittelnde Erkenntniß nöthig.

Antwort. Aus dem kurz vorhergehenden ist nun schon richtig, 1) daß die Mathematik nur aus reellen Begriffen eingeschränkter mensurabler Dinge denke, wie die Philosophie; und daß deßwegen alle ihre unmittelbaren und mittelbaren Sätze nur analytisch sind. Da sie nun unläugbar Axiomen, d. i. allgemeine unmittelbar kennbare, und doch mit Evidenz erkenntliche, reelle Sätze hat; so ist es eine pur willkürliche, allem gemeinen Wortgebrauche widrige, und doch ohne allen hinreichenden Grund gemachte Abänderung der Definition eines Axioms, daß selbes immer ein synthetischer Satz seyn soll. Und selbst

die

**die Mathematik hat keine andere als pur analytische Axiomen.**

2) Da nun aber diese analytischen Axiomen der Mathematik durch kein anders Kriterium als objektivgültig und evident erkennt werden können, als durch eben jenes, welches auch die Philosophie für ihre eben auch nur analytischen Axiomen aufweiset (dergleichen Axiomen ihr Hr. Kant doch nicht absprechen wird) wie ich oben erst 350. erwiesen habe, nämlich die objektive Möglichkeit des Begriffes im Subjekte, und die unmittelbar in selbem eingesehene Enthaltenheit des Prädikats: so folgt klar, daß die Philosophie eben so gut Axiomen habe, als die Mathematik.

* Zu Beyspielen philosophischer Axiomen biethe ich dem Hrn. Kant die oben §. 296. n. 1. 2. 4. 5. 6. von mir angebrachten dar, und fodere ihn dreust heraus, mir ein mathematisches Axiom zu weisen, dessen reelle oder objektiv gültige Wahrheit deutlicher, unmittelbarer und gewisser eingesehen werde, als jene. Nun zu den Demonstrationen.



Nach Hr. Kant (Krit. S. 734.) muß 1) eine Demonstration ein apodiktischer und intuitiver (d. i. absolut nothwendiger und zugleich anschaulicher) Beweis seyn. 2) Er darf also nicht aus Erfahrung, noch aus puren Be-

Eben so willkürlich, wide sinn u. unstatthaft sind seine Begriffe als dem We-

griffen *a priori* geführt werden. Denn „Erfahrung lehrt uns wohl, was da sey; nicht aber daß es nothwendig sey, und nicht anders seyn könne. Aus Begriffen a priori (im diskursiven Erkenntnisse) kann aber niemals anschauende Gewißheit, d. i. Evidenz entspringen, so sehr auch sonst das Urtheil apodiktisch gewiß seyn mag.“

sen, Ursprung und Objekte einer Demonstration. Er wird über alles dieses zurecht geführt.

3) Nur die Mathematik also enthält Demonstrationen; weil sie nicht aus Begriffen, sondern der Construktion derselben, d. i. aus der Anschauung, ihre Erkenntniß ableitet.

**Antwort.** Und nun ist erwiesen, 1) daß das Denken der Mathematik aus der Construktion ihrer Begriffe nach der reinen Anschauung a priori ein bloßes Denken aus abstrakten Begriffen, wie jenes der Philosophie sey; und daß die Mathematik durch die Construktion ihrer Begriffe in einer empirischen Anschauung um kein Haar mehr leiste, als daß sie hiedurch die Realität ihrer Begriffe durch Erneuerung der Erfahrung davon erweiset, wie dieß die Philosophie durch die vergangene Erfahrung und Abstraktion davon thut. Die Anschaulichkeit der mathematischen Begriffe also giebt den Demonstrationen der reinen Mathematik nicht mehrere, oder mehr nothwendige Realität und Gewißheit, als den philosophischen discursiven (d. i. nicht sinnlich anschaulichen) Beweisen durch ganz ein gleich sicheres und gleich beschaffenes Kriterium der objektiven Gültigkeit und Nothwendigkeit zukömmt.

2) Auch die reine Mathematik hat eine Menge Demonstrationen von höhern und mehr verwickelten Sätzen, welche nicht mehr intuitiv, d. i. anschaulich können gemacht werden, und doch eben so Evidenz enthalten, als die übrigen. Was aber vor allem zu bemerken ist; so kann die Mathematik gar keinen Beweis von der unendlichen Theilbarkeit ihres Gegenstandes anschaulich machen, oder empirisch construiren.

3) Hr. Kant, wie ein Despot über alle Metaphysik, schränkt den Begriff von Evidenz hier wiederum, wider allen durchaus angenommenen Wortgebrauch, und zugleich ohne allen Grund (nebst der apodiktischen Nothwendigkeit und dem deutlichen Einsehen des vollständigen hinreichenden Grundes der objektiven Wahrheit des Schlusses aus den Vordersätzen) ganz allein auf die der Sinnlichkeit eigene Anschauung ein. Mir ist alles vollkommen evident, von dem ich den objektiven hinreichenden Grund der Wahrheit deutlich und vollständig einsehe, ich mag ihn durch sinnliche Anschauung, oder durch die nicht sinnliche, aber doch eben so reelle Anschauung des Verstandes, oder der Vernunft einsehen. Denn wie ich schon längst gezeigt habe: der Verstand und die Vernunft schauen sowohl, als der Sinn an; jene und dieser aber nicht pur passiv, sondern alle thätig. Der äußere Sinn schaut in den Ideen der äußeren Dinge; der innere Sinn in den Gedanken als einzelnen Vorstellungen, der Verstand und

und die Vernunft in allgemeinen Begriffen an. (165. 166.)

4) Erfahrung lehrt uns zwar allein nur, was da ist, und kann allein mehr nicht lehren. Da wir aber die Beschaffenheiten des Erfahrenen mit allgemeinen Begriffen vergleichen, z. B. die innere Zufälligkeit der neu entstehenden Zustände unsrer Seele mit dem in der Möglichkeit alles unsers innern Wesens enthalten seyn sollenden hinreichenden Grunde eines solchen Wechsels der inneren Zustände, so lernen wir doch auch aus dem Zufälligen solcher Erfahrung selbst was vom nothwendigen Daseyn eines äußern wirksamen letzten Grundes solcher zufälliger Zustände, und wir erhalten eine wahre Demonstration davon zum Theile a priori und zum Theile a posteriori.

5) Die Philosophie hat also, ohne sich fremden Zierraths anzumassen, eben so sicher und fest gegründete Demonstrationen, als die Mathematik; und nur eigentlich die Geometrie hat durch die ihr immer in den meisten ihrer Sätze (doch auch in vielen nicht) zu Dienste stehenden sinnlichen Entwürfe, oder empirische Construktionen nicht mehr Vollständigkeit oder Gewißheit, sondern nur lebhaftere Anschauung des hinreichenden Grundes ihrer demonstrirten Sätze. Entgegen ist die Mathematik in allen ihren Demonstrationen, wo sie eine unendliche Theilbarkeit ihres Gegenstandes voraussetzt, nur ideal. Ja selbst

in

in ihren reellen Demonstrationen ist der Beweis der Realität ihrer Begriffe kein Geschäft mehr der Mathematik, als welche nur ausmißt, sondern ganz gewiß eigentlich der Philosophie. Und folglich hat die Philosophie die Methode, oder Kunst zu demonstriren, als Wissenschaft des hinreichenden Grundes aller Dinge, so eigen für sich, daß eben nur sie diese Methode in der Logik zu lehren hat. Und sollte sie selbst ihre Kunst für sich nicht benutzen können? Soll sie demonstriren, wie man demonstriren könne, und keiner Demonstration fähig seyn?

6) **Demonstriren** heißt mehr nicht um kein Haar, als den vollständig hinreichenden Grund einer objektiven Wahrheit dem thätigen Blicke der Seele anschaulich machen, es sey unmittelbar, oder mittels eines mit dem unmittelbaren Grunde verbundenen Grundes. Aller kennbare Grund einer objektiven Wahrheit ist entweder der Grund ihrer Möglichkeit, oder ihrer Wirklichkeit. Also **die Demonstration allein der Möglichkeit einer Sache** ist nur das deutliche Anschauen des Grunds der Möglichkeit, unmittelbar (z. B. ein pur durch Realitäten durchgängig bestimmtes Ding ist nicht sich selbst widersprechend, oder unmöglich) oder mittelbar aus dem Anschauen seiner Wirklichkeit in der Erfahrung. **Die Demonstration der Wirklichkeit** einer Sache ist das Anschauen des Grundes seiner Wirklichkeit; unmittelbar an sich selbst, oder mittelbar, mittels der Erfahrung eines Grundes

der Wirklichkeit einer andern Sache, deren Verbindungsgrund mit dem unmittelbaren Wirklichkeitsgrunde der vorigen Sache, z. B. als einer nothwendigen Wirkung derselben, unmittelbar erkennt wird.

Hier kömmt es aber nicht an, ob ich den hinreichenden Grund welch immer einer objektiven Wahrheit durch den Blick der Sinnlichkeit, oder des Verstandes, oder der Vernunft anschaue; sondern nur ob der Grund, den ich durch einen Blick dieser drey Erkenntnißvermögen anschaue, der hinreichende Grund der objektiven Wahrheit wirklich sey, die ich zu erkennen suche. Der Blick der Sinnlichkeit ist nur fähig den unmittelbaren Grund der Wirklichkeit einer Sache einzusehen. Denn selbst, daß alles Wirkliche auch möglich sey, das sieht nur der Verstand aus dem allgemeinen Satze des Widerspruchs ein. Und eben so ist die Verbindung einer wirklichen Sache mit einer andern wirklichen Sache nur dem Blicke der Vernunft mittels des allgemeinen Satzes vom hinreichenden Grunde anschaulich. Wie kann man denn zur Demonstration und ihrer Evidenz allgemein fodern, daß der Beweis sinnlich anschaulich (intuitiv), wie die geometrischen Axiomen, construirt, oder der Gegenstand davon in der Erfahrung gegeben werde?

Wohlan! ich läugne dem Hrn. Kant den Satz des Widerspruchs. Erweise er mir seine

Allge-

Allgemeinheit und Nothwendigkeit aus der Erfahrung. Erweise er mir, daß die Erscheinungen, von deren Wirklichkeit wir allein Erfahrung haben, auch möglich seyn. Denn ich behaupte nun so lang, daß auch was unmögliches zuweilen wirklich seyn könne, bis auch Hr. Kant mir allein aus Erfahrung beweiset, daß durchaus niemal so was seyn könne. Nun das kann er aber aus eigenem Geständniß niemal leisten; weil Erfahrung wohl lehrt, was da sey, nicht aber, daß es nothwendig sey, und nicht anderst seyn könne (Krit. S. 734.). Und wie steht es itzt mit der Allgemeinheit selbst der geometrischen, construirlichen Demonstrationen? So geht es, wenn man nicht nur Kritiker, sondern Kritler wird.

7) **Nicht alle Wirklichkeit läßt sich von uns für sich selbst bis zur Evidenz demonstriren**; weil wir weder einen unmittelbaren Grund ihrer Existenz, weder den Verbindungsgrund anderer Sachen mit selber bey vielen wirklichen, z. B. vergangenen, oder zukünftigen Sachen der Vernunft anschaulich machen können. Oft aber läßt sich doch die moralische oder physische Gewißheit unsrer Kenntniß von solcher Wirklichkeit demonstriren. Denn die Gewißheit unsrer Kenntniß von der Wirklichkeit einer Sache hat, als objektive Wahrheit, ganz eine andere objektive Kennbarkeit und andere Gründe, als die Wirklichkeit der Sache selbst. Sie kann durch äußere Zeugnisse und Authorität entstehen.

stehen. Sie ist eine Beschaffenheit unsrer wirklichen Kenntniß von der Wirklichkeit einer Sache, nicht aber eine Beschaffenheit dieser Wirklichkeit der Sache selbst. Und so ein Beyspiel der Demonstration von der möglichen Gewißheit unsrer Kenntniß der Wirklichkeit göttlicher Offenbarung habe ich in meinem Werke: Demonstratio Evangelica, gegeben.

8) In der Demonstration des Daseyns Gottes schauen wir den unmittelbaren Grund der Möglichkeit sowohl, als Wirklichkeit eines Gottes in dem allgemeinsten Merkmale aller seiner durchgängigen Bestimmungen, nämlich in der stätigen Realität derselben, aber nicht sinnlich, wohl aber mit dem Blicke des Verstandes und der Vernunft an. Ich sage: nicht sinnlich, folglich auch nicht nach der einzelnen Verschiedenheit des objektiven Grundes seiner Bestimmungen, sondern nur mit dem Blicke des Verstandes und der Vernunft, welcher auf das Allgemeine selber Bestimmungen (d. i. auf ihre durchgängig einstimmige Realität) allein gehen kann; aber doch in diesem Allgemeinen schon die sämmtliche Möglichkeit und das Zusammenseyn derselben in einem Dinge einsieht.

Der Geometer hat nicht mehr Evidenz als der demonstrirende Philosoph.

* Und in so einem Anschauen soll keine Evidenz Platz haben? Keine auch von der Möglichkeit? Warum nicht? weil diese nicht sinnlich anschaulich dargestellt werden kann. Als wenn irgend die Möglichkeit der Dinge ein

Gegen-

Gegenstand der anschauenden Sinnlichkeit seyn könnte. Haben wir aber Evidenz von der Möglichkeit eines solchen Wesens, o so ist auch Evidenz von der Wirklichkeit unfehlbar da. Denn auch der Geometer, wenn ich ihm einmal die Möglichkeit solcher Linien und Zirkel zugebe, wie er sich (nicht empirisch, sondern nur) in der Einbildung entwirft, sieht nicht deutlicher, auch nicht lebhafter, das in selben enthaltene Prädikat analytisch ein; als wir in dem Begriffe der Möglichkeit eines unendlichen Wesens den hinreichenden Grund seines Daseyns enthalten einsehen.

Die Fehde über Regeln des Demonstrirens wird dem Hr. Kant, und jedem, der seines Sinnes ist, zuversichtig angebothen.

** Aber, um dem Streite kurzum ein Ende zu machen: Hr. Kant, oder wer immer diese Demonstration noch anzustreiten Lust hat, werfe ein System von deutlichen und evidenten Regeln einer Demonstirkunst auf, und zeige, welche aus solchen Regeln in unsrer Demonstration nicht beobachtet werde. Und ich erbiete mich entweder die Unrichtigkeit einer solchen Regel, oder ihre genaue Beobachtung in unsrer Demonstration darzuthun. Das ist meine Fehde, so ich einem jeden antrage, der sie anzunehmen Lust hat. Wollen sie aber von mir kurzum Regeln einer Demonstration pur a priori haben, so nehme ich auch diesen Auftrag an, und sage, es gebe keine andere, als diese: 1) die Möglichkeit der Begriffe von Subjekten der

geführ-

geführten Schlüsse muß deutlich, wie immer, bewiesen seyn: 2) und die Form der Schlüsse muß rechtmäßig, d. i. so beschaffen seyn, daß man mittels selber die Enthaltenheit des Prädikats des Schlusses in dem Subjekte desselben in bejahenden, oder den Widerspruch in verneinenden Schlüssen deutlich einsehe.

Und itzt behaupte ich, daß alle Schlüsse, die man so führen kann, objektivgültig, evident und demonstrirt sind. Wer widersprechen will, der läugne entweder diese Regeln, oder gebe noch eine andere; oder zeige, daß sie in unsrer Demonstration nicht beobachtet sind; oder schweige. Gewiß die ganze Mathematik hat keine andere Regeln ihrer Demonstration. Denn es ist nicht wahr, daß die Demonstration erst durch die empirische Construktion evident werde; und sie ist es schon durch die Construktion in der reinen Anschauung, wie sie Hr. Kant nennt; d. i. schon im Anschauen der abstrakten allgemeinen Begriffe (348. n. 2.); welche niemals sinnlich, als solche, können angeschaut werden.

352.

Willkürliche Regeln des Hrn. Kant für Beweise der reinen Vernunft

Um nun eine Probe von obiger Fehde zu machen, so nehme ich gleich die Widerlegung der vom Hrn. Kant für die Beweise der reinen so willkürlich als unstatthaft aufge-

wor-

worfenen Regeln auf mich. Nichts ist leichter als diese Widerlegung.

nunft. Die erste ist schon oben der Länge nach als falsch erwiesen worden.

**Die erste Kantische Regel** heißt: Blosse Vernunftideen lassen sich weder aus Grundsätzen des reinen Verstandes, noch durch Grundsätze der reinen Vernunft, und also gar nicht beweisen; weil die erstern nur für Gegenstände möglicher Erfahrung, die letzteren aber bloß subjektiv, nicht objektiv gelten.

**Widerlegung.** Beydes wird pur willkürlich ohne allen Grund gesagt, und beydes ist schon widerlegt worden.

## 353.

**Die zweyte Kantische Regel** lautet also: In der Mathematik kann man oft mehr als einen, in der Philosophie aber durchaus nur einen einzigen Beweis von einem transcendentalen Satze (d. i. der nicht zur Erfahrung gehört) finden: weil die reine Anschauung mannigfältigen Stoff zu der Verknüpfung der Begriffe in synthetischen Sätzen giebt. Ein transcendentaler Satz aber geht bloß von einem Begriffe aus, und zeigt die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe an (Schulze S. 108.).

Die zweyte ist unrichtig im Satze und dessen Erklärung.

**Antwort.** Da es auch in der Mathematik keine synthetische, sondern nur analytische Begriffe, wie in der Philosophie giebt; und da die

An-

Anschauung a priori nichts als ein allgemeiner abstrahirter Begriff ist, wie alle andere solche Begriffe der Philosophie; so steht der Ungrund dieser Regel schon in hellem Lichte da. Daß mathematische Sätze von Mensuration eines Ganzen verschiedene Beweise leiden, kömmt daher, daß man durch Vergleichung und Anwendung verschiedener Maaße die nämliche Verhältniß zwischen zwoen Grössen finden kann. Und eben so kann ich in der Philosophie das Verhältniß zwischen dem Subjekte und Prädikat bisweilen durch Vergleichung mit einem verschiedenen dritten Begriffe finden.

## 354.

Die dritte ist wiederum falsch.

**Dritte Kantische Regel.** Transcendentale Beweise müssen nie apogogisch, sondern jederzeit ostensiv seyn. Denn die apogogische Beweisart ist nur dann erlaubt, wann es unmöglich ist, das Subjektive unserer Vorstellungen dem Objektiven zu unterschieben. Diesen Vorzug hat nur die Mathematik, wo die Construktion für die objektive Gültigkeit Bürg ist.

**Antwort.** Und geradezu ist die apogogische Beweisart das sicherste Mittel den Schein oder Betrug eines pur subjektiven und objektiv nicht gültigen Satzes zu entdecken. Denn wenn er objektivgültig oder wahr wäre, so könnte nichts wirklich falsches daraus gefolgert werden. Wenn ich ihn also als wahr zum Vordersatze mache, und dann

eine

eine offenbar falsche Folge davon erweise, so ist ja der falsche Schein davon entdeckt.

* So habe ich immer erfahren, daß man nur deßwegen die Kraft mancher vollständigsten Demonstrationen nicht einsieht, weil man selbst die eigentlichen Regeln der Demonstrirkunst nicht versteht. Um die Richtigkeit einer Demonstration zu beurtheilen würde erfodert, daß man die Begriffe, oder Definitionen, die Prämissen oder Axiomen, und endlich die ganze Form der Vernunftschlüsse zu untersuchen im Stande wäre. Man müßte also wissen, woher die Begriffe genommen worden; man müßte ihre Realität, sammt der objektiven Wahrheit aller Sätze, durch ihre eigene Kriterien zu erforschen im Stande seyn; d. i. man müßte vollkommene Logik und Metaphysik besitzen. Und nun das ist noch heut zu Tage in dieser Zeit der Aufklärung was sehr seltenes. Und doch ist ohne dieser Rüstung nur Zank über Aufklärung, nie Aufklärung selbst zu erwarten. Kritler wird es immer ohne Ende geben; gründliche Kritiker aber sind ohne feste Logik und Metaphysik nicht denkbar. Denn nur Logik lehrt die feste Form, Metaphysik aber die ersten festen Gründe, oder Materialien alles wahrhaften Denkens, d. i. aller wahren Aufklärung.

Um eine Demonstration zu beurtheile muß man die Demonstrirkunst vollkommen verstehen, um nicht Kritler statt Kritiker zu werden.

## 355.

Polemisiren ist nach Hr. Kant so wenig als das Dogmatisiren für die reine Vernunft vortheilhaft.

Polemisiren heißt nach Hrn. Kant seine dogmatischen Sätze gegen die dogmatischen Verneinungen derselben vertheidigen. Und nun im Polemisiren spricht Hr. Kant (Krit S. 739.) der Vernunft so viel Stärke zu, als er sie von eigener Schwachheit in der Vertheidigung ihrer eigenen Sätze über Psychologie und Theologie schon überwiesen zu haben glaubet. Da er schon ihre kosmologischen Ideen durch seine Antinomien als schlechthin widersprechend erwiesen haben will; so hält er doch die psychologischen und theologischen Ideen nur für unerweislich, sowohl in ihrer Bejahung, als Verneinung. „Ich bin zwar gewiß, sagte er S. 742., daß man niemals evidente Demonstration der zween Kardinalsätze unsrer reinen Vernunft, es ist ein Gott; es ist ein künftiges Leben, erfinden werde. - - - Aber es ist auch apodiktisch gewiß, daß niemals irgend ein Mensch auftreten werde, der das Gegentheil mit dem mindesten Scheine, geschweige dogmatisch, behaupten könne.“ Und beydes warum? Höret den ganzen Beweis des Hrn. Kant mit seinen eigenen Worten. Nicht das erste: denn „wo will die Vernunft den Grund zu solchen synthetischen Behauptungen, die sich nicht auf Gegenstände der Erfahrung beziehen, hernehmen.“ Nicht das zweyte: denn „weil man dieses doch bloß durch reine Vernunft darthun könnte, so müßte man es unternehmen, zu beweisen, daß ein höchstes

Wesen, daß ein in uns denkendes Subjekt, als reine Intelligenz, unmöglich sey. Wo will man aber die Kenntnisse hernehmen, die uns von Dingen über alle mögliche Erfahrung hinaus so synthetisch zu urtheilen, berechtigen?"

## 356.

**Laßt uns itzt aus dem Geständnisse des Hrn. Kant die offenbarsten Folgen ziehen.**

Ich habe dem Hrn. Kant durch volle Widerlegung seiner Kritik das Gegentheil schon erwiesen.

1) Hr. Kant gesteht also, daß durch alle seine obigen Einwendungen weder er, noch irgend ein anderer durch die seinigen, die Unmöglichkeit eines unendlichen Wesen erwiesen habe; und behauptet nur so viel gethan zu haben, daß er unsern dogmatischen Beweis von selbem ebenfalls entkräftet habe. Und wie? durch diesen einzigen Gegengrund: weil die Möglichkeit und Wirklichkeit so eines göttlichen Wesen nicht in einer Erfahrung könne wahrgenommen werden. Und nun hat Hr. Kant in seinen Postulaten des empirischen Denkens offenbar ganz allein das bejahende bewiesen, **daß, was in einer Erfahrung kann wahrgenommen werden, möglich sey; und daß, was in einer Erfahrung wirklich, unmittelbar, oder mittelbar, wahrgenommen wird, wirklich sey:** das verneinende aber, nichts sey möglich, was nicht in einer Erfahrung kann wahrgenommen werden; nichts sey wirklich, was nicht wirklich wahrgenommen wird; ja auch folgendes, daß nichts

an.

anders für möglich und wirklich, als durch die Möglich- und Wirklichkeit seiner Erfahrung erkannt werden könne, hat Hr. Kant mit keiner Sylbe, mit gar keinem Scheine von Grunde erwiesen.

Wir aber haben ihm deutlich erwiesen a posteriori, daß wir das Daseyn eines Urwesens, als Urhebers dieser Welt, schon mittelbar in den Erscheinungen erfahren; als deren Zusammenhang mit einer Sinnenwelt, und mittels dieser mit jenem höchsten Urwesen, wie aus dem ersten Hauptgrundsatze alles reellen und objektivgültigen Denkens, d. i. aus dem Satze des hinreichenden Grundes, erwiesen haben. Wir haben ihm erwiesen, daß in dem Beweise des Daseyns Gottes a priori alle Regeln einer vollständigen Demonstration, auf welchen die Realität selbst einer geometrischen Demonstration allein beruhen kann, und muß, vollständigst beobachtet werden; und daß man selbst für geometrische Demonstrationen mehr nicht fodern, und in selben mehr nicht leisten könne.

2) Dasjenige negative Argument, aus dem Hr. Kant bewies, daß metaphysischen Begriffen keine Realität außer ihrer Anwendung auf Erfahrung zukomme, war dieses; daß diesen Begriffen auf keine andere Art als in der empirischen Erfahrung ein Gegenstand gegeben werden könne (209.). Ich habe aber (214.) klar gezeigt, daß die Vernunft diesen Begriffen schon in ihrer

Ent-

Entstehung sowohl, als hernach in ihrer Anwendung durch reelle Vernunftschlüsse, eben so reelle ja vielmehr allein wahrhaft ihnen entsprechende Gegenstände gebe, als die Sinnlichkeit ihnen zu geben im Stande ist. Nichts also, gar nichts hat Hr. Kant angebracht, durch welches unsere Demonstration im mindesten erschüttert, will nicht sagen, entkräftet würde.

3) Hr. Kant ist also in seinem Polemisiren und in seiner ganzen Kritik der Vernunft, nur selbst so schwach, als er die gesammte Menschenvernunft an sich selbst ausgiebt.

* Man setze itzt noch hinzu, daß die Voraussetzungen des Hrn. Kant, daß alle Begriffe nach ihrer Natur und wesentlichen Absicht nur Denkformen a priori zum Behufe der Erfahrung sind, schon selbst als offenbar falsch erwiesen worden sind.

** Hr. Kant sagt ganz unrecht (Krit. S. 758.): die Gränzbestimmung der Vernunft kann nach Gründen a priori auf die Gegenstände der Erfahrung geschehen. Denn wenn die Gegenstände der Erfahrung die Gränze aller unsrer möglichen reellen Erkenntniß ausmachen: so muß der Grund solcher Gränzbestimmung einer aus diesen beyden seyn, nämlich entweder daß außer selben Gegenständen unserer Erfahrung gar keine denkbare, mögliche, oder wirkliche Gegenstände übrig sind; oder

daß unsere Kenntnißkraft ihrer Einschränkung halben nicht hinreichend sey die Kenntniß derselben sich zu verschaffen. Erweisen wir nun das Widerspiel vom ersten selbst aus unsrer Erfahrungskenntniß; d. i. erweisen wir aus dem selbst, was wir wirklich erfahren, daß außer allen Gegenständen der Erfahrung noch andere kennbare Gegenstände möglich und wirklich übrig seyn müssen; so ist es eben auch schon a posteriori erwiesen, daß wir eine Kenntniß von ihnen haben; nicht eine Erfahrungskenntniß (Erfahrungsurtheil), aber doch eine aus der Erfahrung, oder mittels der Erfahrung eingeholte Kenntniß. Nun aber, da wir aus der Erfahrung selbst erweisen, daß die immer wechselnden Gegenstände, dergleichen alle jene der Erfahrung sind, außer sich noch einen reellen Grund ihres Daseyns haben müssen, so ist es schon a posteriori erwiesen, daß unsere Kenntniß durch die Gegenstände der Erfahrung nicht begränzet werde. Hr. Kant kann also durch seine ohne Grund, ja wider die Erfahrung selbst gemachte Gränzbestimmung weder den Scepticismus aufheben, weder das Polemisiren einstellen; sondern dieß kann nur die Demonstration durch solche Beweise, welche die Möglichkeit eines Zweifels ganz und gar wegnehmen.

## §. II. Vom Kanon der reinen Vernunft.

### 357.

Ein Kanon der Vernunft heißt nach Hrn. Kant (Krit. 795 u. f.) so viel als der Innbegriff von Regeln a priori über den richtigen Gebrauch derselben. Die allgemeine Logik, so weit sie nur die Form aller Urtheile des Verstandes und der Vernunft durch Regeln bestimmt, ohne auf den Innhalt achtzuhaben, ist für beyde ein Kanon. Die transcendentale Analytik wäre mittels der Kantischen synthetischen Grundsätze a priori auch ein Kanon des reinen Verstandes. Da aber nach Hrn. Kant die reine Vernunft in ihren Spekulationen, mit denen sie immer über die Erfahrung der Sinnlichkeit fürwitzig hinausguckt, durchaus dialektisch ist, so giebt es nach dem Hrn. Kant für die bloß spekulative reine Vernunft gar keinen Kanon, oder Regeln eines richtigen Gebrauchs, sondern nur eine Disciplin von transcendentaler Logik, d. i. eine Peitsche, sie ihres Betruges halben zu bestrafen, und in die Stube der sinnlichen Erfahrung heimzujagen, so oft sie sich über die Schwelle derselben mit ihrem Fürwitze hinauswagt.

Nach Hrn. Kant giebt es für die reine Vernunft gar keinen Kanon, d. i. Logik des objektivgültigen Gebrauchs sondern nur eine Dialektik.

* Da wir aber von allen synthetischen Grundsätzen des Verstandes, welche die transcendentale Analytik des Hrn. Kant als den Innbegriff aller Regeln des richtigen Verstandgebrauches ausmachen sollen, klar erwiesen,

Dieß gälte selbst auch vom Verstande, wenn Hr Kant recht hätte.

daß sie oder gar falsch, oder selbst schon lauter eben so fürwitzige Scheinschlüsse der reinen, weit über den Gesichtskreis der Erfahrung hinaus schreitenden Vernunft sind: so werden wir wohl dem Verstande die nämliche Ehre, wie der Vernunft anthun, ihm statt eines Kanon auch eine synthetische Peitsche von guter Disciplin anweisen, und eben so, wie der Vernunft, das ewige Zuhausebleiben auflegen müssen? Und warum nicht? Von dem Betruge und der Illusion des synthetischen Verstandes sind wir nun gewiß. Die Illusion der Vernunft ist wenigst noch ein Problem selbst nach Hrn. Kant.

## 358.

Hr. Kants Erklärung vom Ursprung des Hanges der Vernunft über Erfahrung hinaus zu schauen.

Itzt fragt aber Hr. Kant: Woher ist denn bey so unüberwindlichem Unvermögen ihrer Spekulation jener unaufhaltbare Hang der Vernunft über die Erfahrung hinaus zu gehen, und unübersehbare Weiten durchzuschauen? Was will sie denn zu letzt wissen, und zu welcher Endabsicht sucht sie die Wissenschaft von solchen Gegenständen? Hr. Kant antwortet: Drey Hauptgegenstände sind es, welche sie zu wissen sucht, die Freyheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Daseyn Gottes. Die Endabsicht, wozu sie diese Wissenschaft für so durchaus nöthig hat, ist nicht das Wissen dieser Objekte selbst, oder welch immer eine andere bloß spekulative Wissenschaft, son-

sondern (ich ziehe die weitschweifigen und dunkeln Gedanken des Hrn. Kant ins Kurze und Klare zusammen) um praktische Wissenschaft, d. i. über das Wissenschaft zu erhalten, was wir zu thun haben.

## 359.

Gieht es praktische Vernunft ohne spekulative?

Recht gut, mein wertheſter Hr. Kant! Verstehen Sie aber wohl selbst, was Sie hier sagen? Was ist praktische Wissenschaft im Ganzen anders als wahre Weisheit, d. i. feste Kenntniß des besten und würdigsten Ziel und Endes, dessen Erreichung wir uns zur letzten Absicht alles unsers Bestrebens vorstecken, und der besten Mittel, die wir um solches wirklich zu erlangen, gebrauchen sollen. Ich frage aber itzt entgegen: Setzt diese Weisheit, als den Grund ihrer eigenen Gewißheit und Kraft Räthe über so ein Ziel und dessen Mittel zu geben, nicht die volle Wissenschaft von der Möglichkeit des nämlichen Ziel und Endes, und von der Tauglichkeit der Mittel, zu denen sie rathet, schon voraus? Ist Weisheit vom Praktischen ohne diese spekulative Wissenschaft möglich? Ja noch mehr. Hat das ganze Praktische der Vernunft und des Willens ein proportionirtes und angemessenes Interesse für uns? Ist es uns wichtig genug, wenn wir nicht frey sind; wenn kein Gott, und kein künftiges Leben ist? Ist uns der Wahn, oder Glaube, oder die Wissenschaft von diesen dreyen Gegenständen nur wichtig, weil uns das Praktische

interessirt? Oder ist uns erst deßwegen und dann das Praktische genug interessant, wenn und weil ein Gott ist, wir frey, und in der sichern Erwartung eines künftigen ewigen Lebens sind? Wo hat sich ihr Tiefsinn hinverirrt, mein lieber Hr. Kant! da sie so gar umgekehrt von Mitteln und Ziel und Ende dachten? Sie sagen (S. 799. u. f.): jene drey Kardinalsätze seyn uns zum Wissen nicht nöthig; ihre Wichtigkeit könne nur das Praktische angehen. Und sie beweisen dieß (S. 798. 799.) bloß aus dem, daß aus diesen drey Sätzen nichts zur Naturwissenschaft gehöriges erklärt werden kann. Lassen wir das wahr, oder falsch seyn: so ist doch gewiß, daß ohne diese drey Hauptsätze gar nichts von Absichten bey der ganzen Naturordnung und unsers sowohl als anderer Dinge Daseyns erklärt und erkannt werden möge, und daß folglich durchaus keine praktische Wissenschaft, d. i. keine Weisheit, ohne Wissenschaft dieser drey Sätze möglich sey.

360.

Nach Hrn. Kant gehört praktische Wissenschaft nicht zur Philosophie.

Aber hier finde ich den Hrn. Kant als gleichsam auf fremdem Boden betreten. Die Frage, folglich auch die Wissenschaft von dem, was ich thun soll (d. i. Weisheit, praktische Wissenschaft) weiset er allenthalben von der Transcendentalphilosophie, d. i. von aller allgemeinen Erkenntniß a priori, weg. Schon in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (S. 14. 15.),

15.), und wiederum hier, da er von dem Kanon der reinen Vernunft handelt (S. 801. u. 805.), widerspricht ers, daß praktische Wissenschaft zur Kritik der reinen Vernunft, oder zur Transcendentalphilosophie gehöre. Und warum nicht? „Alle praktische Begriffe, sagt er, gehen auf Gegenstände des Wohlgefallens, oder Mißfallens, d. i. der Lust und Unlust, mithin, wenigstens indirekt, auf Gegenstände unsers Gefühls. Da dieses aber keine Vorstellungskraft der Dinge ist, sondern außer der gesammten Erkenntnißkraft liegt, so gehören die Elemente unsrer Urtheile, so fern sie sich auf Lust und Unlust beziehen, mithin der praktischen, nicht in den Innbegriff der Transcendentalphilosophie, welche lediglich mit reinen Erkenntnissen a priori zu thun hat.“ In der Einleitung zur Kritik S. 15. giebt er noch diese Ursache vor: „weil diese Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen, der Willkür ꝛc., die insgesammt eines empirischen Ursprungs sind, dabey vorausgesetzt werden.“

## 361.

**Antwort.** 1) Wir wissen nun schon ganz gewiß, daß alle metaphysischen Begriffe empirischen Ursprungs sind, und doch dienen sie in ihrer Abstraktion dem reinen Verstande zu unmittelbaren allgemeinen Urtheilen a priori, und der reinen Vernunft zu solchen Schlüssen. Warum soll denn dieß nicht eben sowohl von den praktischen Begriffen des Wohlgefallens und Mißfallens

Das Gegentheil wird durch eine einfache Bemerkung dargethan.

lens, der Lust und Unlust, der Begierden, und der Willkur selbst ꝛc. gelten? Wir können sie ja eben sowohl von aller Existenz, und von allen individuellen Bestimmungen abstrahirt, und als ein bloß mögliches Ding allgemein bezeichnend, denken. Allein Hr. Kant fand weder unter seinen zwölf allgemeinen logischen Formen des Denkens eine, noch einen unter den zwölf Stammbegriffen, von welchen er den Begriff von Lust und Unlust, vom Wohlgefallen und Mißfallen, vom Guten und nicht Guten, und vom Bösen ableiten sollte. Und itzt mustert er diese wichtigen Begriffe gar von der Metaphysik hübsch diktatorisch aus.

## 362.

Wunderliche Begriffe vom Gefühle werden zurechtgeführt.

2) Er sagt: „die Gegenstände praktischer Begriffe wären lauter Gegenstände des Gefühls; und das Gefühl sey keine Erkenntnißkraft, sondern liege ganz außer derselben.“ Hier liegt Hr. Kant wiederum mit Hrn. David Hume und vielen andern im nämlichen Spitale krank; welche glauben, es wäre in uns Menschen ein Gefühl, dessen Gegenstand allein alles Gute sey; welches Gefühl aber keine Erkenntnißkraft, sondern ganz was von selber verschiedenes sey. Sie ersinnen deßwegen verschiedene Gattungen solches Gefühls, welches sie auch den Geschmack heißen, als das Gefühl von physischer Schönheit, und von moralischer Vollkommenheit. Schier gar lächerlich ist es, was sonst grosse Männer mit

äußer-

äußerster Ungereimtheit von der Natur dieses Gefühls gedacht haben; wenn uns nicht vielmehr die arme Menschheit erbarmen müßte, welche, wenn sie auch bisweilen recht hell zu sehen scheint, gleich wieder in andern Stücken in die dickesten Finsterniße verfällt.

Das Gefühl soll (wie Hr. Kant wähnt) ganz außer der Erkenntnißkraft liegen, und soll doch dem Begehrungsvermögen seinen Gegenstand zum Begehren oder Verabscheuen darstellen? Es galt doch bisher allgemein: nihil volitum, nisi cognitum. Auch den Thieren wurde deßwegen eine Kenntniß der Gegenstände ihrer Sinne, als der Grund ihres Begehrens und Verabscheuens, zugestanden. Aber seit dem man über den Ursprung der sinnlichen Ideen mit Leibnitz so ungereimt, oder unbestimmt zu denken angefangen, und bald die Ideen selbst mit den Gedanken von selben vermischt, bald mit Hrn. Kant die Sinnlichkeit ganz passiv gemacht, und des Denkens enthoben hat, weiß man nicht, was man aus dem Gefühl machen soll. Offenbar fühlen wir mit dem Sinne des Berührens, des Geschmackes, und des Geruches, die diesen drey Sinnen eigenen Gegenstände. Niemand aber, wenn er eigentlich reden will, sagt, er fühle mit seinen Augen die Schönheit eines Gemäldes, oder mit den Ohren die Schönheit einer Musik. Haben wir deßwegen bey dem Gefühl des Berührens, des Geruchs und Geschmackes gar keine Kenntniß der durch sie gefühlten Gegenstände? Wie

wissen

wissen wir denn, was wir durch jeden dieser Sinne fühlen? Wie unterscheiden wir ein gefühltes Objekt von dem andern? Warum gefällt uns eines, und warum mißfällt uns ein anders? Hat das verständige Wohlgefallen, das wir an dem Gegenstande eines Kunstwerks der Vernunft (z. B. eines Gedichts, einer geometrischen Demonstration) aus der deutlichen Einsicht alles seines Kunstreichen fassen, nur allein diese Einsicht für den Grund ihrer Möglichkeit; das Wohlgefallen aber des Sinnes, z. B. des Geschmackes, oder des Geruchs hat gar keine Kenntniß ihres eigentlichen Objekts zum Grunde ihrer Möglichkeit? Wer kann so was nur denken?

Es ist also außer allem Zweifel, daß das Gefühl des Geruchs, des Geschmackes, und des Berührens, sowohl eine Erkenntniß des gefühlten Gegenstandes enthalte, als die wirkliche Empfindung, die wir mittels des Auges von einem Gemälde, oder mittels des Ohrs von einer harmonischen Musik haben. Aber warum heißt man denn die Empfindung des Auges und des Ohrs, so wie das Wohlgefallen an einem Kunstwerk der Vernunft, nicht mehr Gefühl? Ferner warum sagen wir von dem angenehmen Gegenstand des Geschmackes und des Geruchs: diese Speis, dieser Geruch ist gut; nicht aber: diese Speis ist schön, dieß ist ein schöner Geruch? Item warum kehren wir diese Redart schlechthin beym Auge und beym Ohre um, und sagen: diese Musik ist schön, dieß Gemälde ist schön; nicht mehr

aber:

aber: sie sind gut? Ferner, da überall Wohlgefallen, oder Mißfallen entsteht, warum sagen wir von einem verstandreichen Kunstwerke, wie von Gegenständen des Auges und des Ohrs: es ist ein schönes Gedicht, eine schöne Erfindung? Offenbar nämlich ist bey allen diesen Arten von Wohlgefallen der verschiedenen Sinne, und der Vernunft, eine Erkenntniß der Grund der Möglichkeit von selben.

Aber das Erkenntniß, welches dem Wohlgefallen der stumpferen Sinne des Geschmackes, des Geruches, und des Berührens zum Grunde liegt, ist halt nur ein verworrenes, nichts von verschiedenen zusammenlaufenden Merkmalen ihres Objektes unterscheidendes Erkenntniß. Die Eindrücke durch diese Sinnenwerkzeuge kommen nicht so mit ausgezeichneter Entwicklung zur Seele und ihrem Anblicke. Und deßwegen, wenn auch wegen Stärke der Eindrücke die Empfindung groß ist, wissen wir doch nichts sonderheitliches von selber zu unterscheiden. Das Ohr entgegen und das Aug stellt der Seele die Eindrücke von verschiedenen Theilen ihres Objektes, einen jeden von dem andern abgesondert, in gehöriger Ordnung vor, so daß wir mehrere, zu einer guten Wirkung übereinstimmende Merkmale in einem Objekte des Auges, oder des Ohres, das ist, eine Art der Vollkommenheit, leicht unterscheiden können; dergleichen nichts bey dem Geruch, Geschmack, und am wenigsten bey dem Berühren Platz hat. Im Widerspiele selbst auch bey dem

Auge

Auge und bey dem Ohr, brauchen wir nicht mehr den Begriff von Schönheit, wenn ohne deutliche Unterscheidung mehreter Merkmale von Gutem nur unter verworrenem Eindruck ein Gegenstand, z. B. eine grüne Farbe im Gegensatze mit einem hellweissen Gegenstande beym blendenden Sonnenschein dem Auge wohl thut. Unterdessen ist sowohl bey der Deutlichkeit der edleren Sinne im Anschauen des Schönen, als bey der Verworrenheit der unedeln Sinne im Fühlen des Guten, Lust und Wohlgefallen. Und doch nennen wir nur die verworrene Empfindung der letzteren ein Gefühl des Guten, nicht aber die deutlichere Empfindung der edleren Sinne.

Endlich nennen wir doch auch nicht alle verworrene Erfahrung eines jeden guten Gegenstandes ein Gefühl. Z. B. Da wir die Tauglichkeit eines Gegenstandes, etwa des Kohlenfeuers, uns einen angenehmen Geruch mittels eines Rauchwerks zu verschaffen, erfahren, gefällt uns zwar dieser Gegenstand des Feuers solcher Tauglichkeit halben, und wir verlangen solches in der Absicht; man sagt aber nicht, man habe ein Gefühl und Lust vom Guten des Feuers; wohl aber sagt man, man fühle mit Lust durch den dadurch erregten guten Geruch. Das Feuer ist nämlich selbst kein unmittelbar angenehme Empfindung erweckendes Objekt, sondern nur ein Mittel zu selber, als einem Ziel. Nur das unmittelbar, und verworren empfundene, und zugleich absolut g te Objekt wird gefühlet. Lustgefühl ist also eine

unmit-

unmittelbare und zugleich verworrene Empfindung eines absoluten (d. i. für sich selbst als Ziel, nicht nur als Mittel, ansehlichen) Gutes. Und da nun zur Empfindung, wie wir aus dem schon oben (46. 48.) gesagten wissen, eine Idee als unmittelbares Objekt, und eine Apperception, oder unmittelbares Anschauen derselben mit Bewußtseyn dessen, was sie vorstellt, erfodert wird: so ist es unläugbar, daß die Kraft, etwas mit Lust zu fühlen, eine unmittelbare verworrene Vorstellungskraft des einzelnen absolut Guten sey, und daß jedes Lustgefühl mit einer Erkenntniß des Gegenstandes verbunden sey, den wir mit Lust fühlen.

## 363.

Es giebt ein Gefühl des äußern, und ein Gefühl des innern Sinnes.

Wie es aber ein Gefühl des äußern, also giebt es auch ein Gefühl des innern Sinnes. Vom äußern Sinne zeigt es schon die im vorhergehenden §. 322. gegebene Erklärung. Nun aber ist kein Zweifel, daß auch der innere Sinn eine Empfindung seines auf die inneren thätigen Handlungen und Fähigkeiten der Seele zurückgewandten Blickes ausübe; deren unmittelbare Gegenstände eben diese guten, oder bösen Handlungen und thätigen Fähigkeiten der Seele, als absolute Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit in sich enthaltend sind. Und da auch der innere Sinn, ehevor die Ueberlegung, und selbst die Vergleichung des Verstandes mit allgemeinen Begriffen hinzukömmt, diese seine einzel-

einzelnen Gegenstände mit verworrenen appre-
hendirt; so ist seine Adperception des in selben
enthaltenen absoluten Guten ebenfalls eine un-
mittelbare und zugleich verworrene Empfindung
davon, d. i. ein Gefühl. Es hat also der innere
Sinn sowohl, als der äußere ein Gefühl.

* Ein solches Gefühl, mit innerlicher Lust ver-
bunden, ist selbst das Zeugniß des guten
Gewissen, und alles innerstes Bewußtseyn
seiner Rechtschaffenheit; so wie hinwieder
das böse Gewissen nichts als ein Gefühl sei-
ner habituellen Verderbung ist, welches mit
Unlust und Mißfallen über eigene Bosheit
verbunden ist.

## §64.

Das Gefühl ist kein Kriterium von der Wahrheit des Guten.

Allein eben darum, weil das bloße Gefühl vom absolut Guten, oder Bösen, nur eine verworrene, obschon unmittelbare Kenntniß von selbem ist (322.): so ist es für sich allein nicht erklecklich, um das wahrhaft Gute vom Scheinguten zu unterscheiden. Denn selbst schon die Erfahrung lehrt es uns, daß uns der Genuß manches solchen Lustgefühls von einem Objekte zur Hinderniß des Genusses eines viel höhern Gutes, ja oft wohl gar zur Ursache des größten Schmerzen und Unlustgefühls wird; als z. B. der unmäßige Gebrauch von Speis und Trank. I. Wir haben also einer deutlichern Unterscheidung unter dem verschiedenen Gu-

ten

ten nöthig, das sich uns als gleich möglich darbiethet, um mittels reifer Ueberlegung das wahrhaft Gute vor dem Scheinguten, und das größere und für uns wichtigere vor dem geringern und minder wichtigen zu erwählen. II. Wir können es also bey unsrer Wahl des Guten auf keine Weise auf das blosse Gefühl unsers äußern, oder innern Sinnes ankommen lassen; sondern wir müssen uns mit allem Fleiße um eine deutliche und vollständige Kenntniß alles Guten, dessen wir fähig sind, und welches zu genießen in unsrer Macht ist, bewerben.

## 365.

Begriffe vom Glückstande, u. von Seligkeit.

**Wahrhaft wohl ist nur dem, der ein wahrhaftes, absolutes Gut wirklich genießt. Ein wirklicher Genuß vom Scheingute bringt nur Schein vom Wohlstande.** Der **Glücksstand** besteht in dem dauerhaften Genusse eines deutlich erkannten wahren absoluten Guts; und er ist **ein reiner Glücksstand**, wenn es ein reiner, nicht mit Unlust vermischter Genuß eines wahren Gutes ist. Reiner, und für sich selbst, oder seiner Natur nach dauerhafter Genuß eines wahren, deutlich dafür erkannten, wahren Gutes ist **Seligkeit.**

## 366.

Allgemeine spekulative Kardinalsätze von Gott und von einem künftigen Leben, welche vor aller praktischen Philosophie vorhergehen müssen.

I. Seligkeit allein giebt Ruhe des Gemüths, d. i. Wohlgefallen an dem genossenen Gut, ohne weiters Verlangen zu was anderm.

II. Gott enthält die vollständigste Seligkeit in sich; sofern er existirt.

III. In diesem Leben ist durch alle uns bekannte Naturkräfte für den Menschen keine Seligkeit möglich.

IV. Wenn Gott existirt, so ist auch eine Seligkeit für uns Menschen innerlich und äußerlich möglich.

V. Wenn Gott existirt, so will er auch ernstlich, und von Seite seiner thätigst, daß wir wirklich selig werden, nicht in diesem Leben (III.): denn dawider ist die beständige Erfahrung; also in einem andern künftigen Leben.

VI. Gott kann doch nicht positiv wollen, daß wir auch in diesem Leben unglücklich seyn. 2) Ja er muß seiner Seits alles beytragen, daß wir auch hier schon so glücklich werden, oder wenigst, daß wir so wenig unglücklich werden, als es hier schon möglich ist: 3) und dieser sein guter Wille muß sich auf alle Menschen gleich wohlmeinend, ohne Ausnahm, erstrecken.

VII. Gott muß denn alle Menschen verbinden, 1) daß keiner den andern hindere; 2) daß ein jeder dem andern helfe, so glückselig zu werden, als es möglich ist; 3) das zweyte jedoch mit der Subordination der Nächstenliebe gegen die Selbstliebe so, daß jeder in Rücksicht auf Güter von gleichem Grade in Kollisionsfällen des eigenen und fremden Glückstandes zuerst für sich, und alsdann erst für jeden andern Menschen sorge; 4) Entgegen mit Subordination der Selbstliebe gegen die Nächstenliebe, wenn in gedachten Kollisionsfällen es um ein viel höheres Gut anderer Menschen zu thun ist, als jenes unser Gut ist, welches mit jenem in eine Kollision kömmt: 5) in welchem Falle er einem jeden aus uns Verläugnung seiner Selbstliebe, und vorzügliche Liebe seines Nächsten, d. i. vorzügliche Beflissenheit auf dessen Glückstand, nachdrucksamst empfehlen muß.

VIII. Wenn ein Gott ist, so ist ein jeder Mensch von Natur aus frey, und sein eigener Herr, ja wohl auch freyer Herr aller der Güter, deren er sich wirklich, ohne jemanden eine Unbild zuzufügen, bemächtiget hat; und außer dem Falle einer von ihm erlittenen Beleidigung darf ihm kein Mensch einen Zwang anthun, oder sich desselben, oder auch nur seiner von ihm wirklich als

Eigenthum besessener Güter mit Gewalt als eines Mittels zur Erhaltung oder Vermehrung seines Glückstandes auf eine gleiche Art bemächtigen, wie wir uns anderer Geschöpfe bemächtigen, z. B. der Thiere, welche wir unsers Gebrauchs halben, wenn uns noch kein andrer Mensch in derselben Bemächtigung bevorgekommen ist, auch umbringen und zerstören dürfen. 2) Diese Freyheit gründet sich eigentlich auf das Recht der Vorliebe gegen sich selbst; kraft dessen ein jeder Mensch ein absolutes strenges Recht hat, seinen Glückstand vor dem Glückstand eines jeden andern Menschen zu besorgen (Eth. com. christ. P. III. Sect. II. §. 946.), und folglich selbst Richter seyn darf, ob in jedem Falle sein, oder fremdes Interesse vordringe. 3) Deßwegen dann auch (außer dem Falle einer freywilligen Unterwerfung unter die Gewalt eines Obern) kein Mensch von dem andern auch selbst die schuldigen Liebsdienste mit Gewalt erzwingen darf.

IX. Nach Maaß der Erfüllung dieser ordentlichen Liebespflichten in diesem Leben gegen sich und gegen alle andere Menschen wird ein jeder Mensch würdig im künftigen Leben von Gott mit einer seinem Verdienste angemessenen Seligkeit belohnt zu werden. 2) Entgegen aber macht er sich derselben durch jede schwere Uebertretung solcher Pflichten vor Gott unwürdig.

X.

X. Nur durch die allgemeine, und beständig fortgesetzte Erfüllung der nämlichen ordentlichen Liebspflichten von Seite aller Menschen gegeneinander wäre, zwar nicht vollständige Seligkeit, doch gewiß ein sehr großer Glücksstand, sowohl aller Menschen insgesammt, als eines jeden insbesondere, schon in diesem Leben möglich. (Eth. com. christ. 42. bis 46.)

XI. Allein die beständig einförmige, allgemeine vergangene Erfahrung lehrt uns mit physischer Gewißheit (111.), daß wir niemals auch inskünftig erwarten dürfen, daß so eine allgemeine Erfüllung der gedachten Liebespflichten unter den Menschen erfolgen, und der für sich selbst mögliche Glücksstand der Menschen in diesem Leben wirklich existiren werde.

XII. Ja wir erfahren vielmehr sehr allgemein, daß wegen der Bosheit anderer Menschen selbst die ihren Pflichten unverbrüchlich getreue Tugend sich selbst hundertmal eine Veranlassung des bittersten Unglücksstandes werde.

XIII. Unterdessen, wenn Gott existirt, so muß er jeden Menschen, unerachtet aller Uebertretung der Pflichten von Seite aller andern Menschen, unerachtet auch der übeln

Folgen selbst aus der eigenen persönlichen Treue gegen die nämlichen Pflichten selbst, zu allen Zeiten zur pünktlichen Erfüllung solcher Pflichten selbst gegen alle wie immer pflichtwidrige Menschen verbinden, ohne daß er jemanden erlauben könne, oder über ihre Beleidigungen sich an ihnen feindselig zu rächen, oder auch nur von ihrer Liebe gleichgültig abzustehen.

2) Nur allein die Nothwehre, d. i. die zur Ablehnung fernerer schweren Beleidigungen durchaus nothwendigen und zugleich wirklich nützlichen Schutzmittel muß Gott einem jeden gerechten Menschen frey lassen.

3) Der Grund des ersten ist: theils weil ohne einer solchen Verbindung die Rachgierde und Ungeduld der Menschen, und die dadurch noch mehr gereizte Verbitterung der für sich selbst schon bösen Menschen, den Unglücksstand dieses Lebens noch unvergleichlich mehr erschweren würde; theils weil der Tugendhafte sich hiedurch nur um so würdiger macht, einen viel höhern Grad der Seligkeit als Lohn von Gott in dem künftigen Leben von ihm zu empfangen, welche ihm Gott seinem Verdienste gemäß zu verschaffen überflüßig im Stande ist.

4) Der Grund vom zweyten ist: weil eben diese erlaubte Nothwehre ein nothwendiges Mittel ist, um die sonst gewiß noch mehr überhandnehmende Beleidigungen der boshaften Menschen, und folglich den noch größern allgemeinen Unglücks-

glücksstand dieses Lebens zu verhindern. (Eth. com. christ. §. 298. seq.)

XIV. Wenn also Gott existirt, so hängt zwar unser zeitliche Glücksstand in diesem Leben immer noch von unsern Mitmenschen, von Vorältern, und gleichzeitigen, auf tausenderley Arten ab, und alle unsre Tugend und wie immer vollkommene Treue gegen alle unsere Pflichten ist nicht erklecklich, uns hier einen dauerhaften Glücksstand zu versichern; 2) aber eines jeden künftige Seligkeit ist absolut unabhängig von allen andern Menschen; in sofern, daß mich kein Mensch durch seine Bosheit hindern kann, selber durch unverbrüchliche Treue in Erfüllung aller meiner Pflichten hier mich würdig zu machen, und im künftigen Leben wirklich als den verdienten Lohn solcher Treue von Gott zu erhalten.

367.

Ordnung und Gang der Kenntnisse spekulativer und praktischer Vernunft.

Der Gang unserer Gedanken in der Erkenntniß dieser itzt hergezählten Kardinalgesetze ist folgender:

1) Wir gestalten in unserm Verstande das Bild eines kraft seiner Unendlichkeit für sich selbst vollständigst seligen Gottes.

2) Wir eignen ihm aus eben dem Grunde seiner Unendlichkeit eine uneingeschränkte thä-

thigste Güte gegen alle seine vernünftigen Geschöpfe zu, mit welcher er nach seiner Allmacht, Weisheit und Heiligkeit auf das vollkommenste ihre gemeinsame Seligkeit ebenfalls zu bewirken sich verwende.

3) Wir verfassen uns also das Bild, oder die Vorstellung unsrer eigenen, für jeden besonders möglichen Seligkeit, als ein eben so von allen andern Menschen absolut nicht mehr abhängiges Ding, wie die Seligkeit Gottes unabhängig ist (366. XIV.); 2) und nehmen uns zur Richtschnur unserer Handlungen, als so vieler Mittel solche Seligkeit zu verdienen, eben jenen weisest, heiligst, und thätigsten guten Willen, und jenes allgemeine Wohlwollen Gottes, mit welchem er, aus einem Ueberflusse seiner eigenen Seligkeit, auch alle seine Geschöpfe nach ihrer Fähigkeit ohne alle Partheylichkeit gleich liebevoll selig zu machen verlangt.

4) Da uns die Erfahrung überzeugt, daß so eine Seligkeit in diesem Leben für gar keinen Menschen jemals zu Stande kömmt, so schließt die Vernunft 1) auf ein künftiges Leben, in welchem jene doch dermaleins gewiß, gemäß dem unwiderstehlichen Willen des vollkommensten Liebhabers seiner Geschöpfe, erfolgen werde; 2) daß dieses Leben nur als eine Vorbereitung und Würdigmachung zu selber von ihm angesehen, und bestimmt sey.

5) Aus diesen Gründen nun entspringt in uns praktische Wissenschaft über alles, was wir thun sollen; d. i. Weisheit, erstens über das letzte Ziel aller unserer Handlungen und Absichten, das wir uns selbst unverbrüchlich und vorzüglich vor allen andern vorstecken sollen, nämlich jene Seligkeit des künftigen Lebens, welche wir von Gottes Allmacht, Weisheit, Heiligkeit und Güte in einem künftigen Leben erwarten zu können versichert sind; zweytens über die einzigen sicheren Mittel, nämlich über die Erfüllung aller Pflichten einer ordentlichen, die nebst eigener Seligkeit auch seligmachende allgemeine Vaterliebe Gottes, als Richtschnur, nachahmenden Menschenliebe.

6) Diese ganze praktische Wissenschaft, oder Weisheit, kann nicht in einem Gefühl, weder des äußern, noch innern Sinnes bestehen. Denn ihre Gegenstände sind das große Ziel der Seligkeit eines künftigen Lebens, so uns nur durch die allmächtige Güte Gottes, nicht durch Naturkräfte nach unsrer Erfahrung, zu Theil werden kann; und die pflichtmäßigen (d. i. der allgemeinen, weisest und heiligsten Vaterliebe eines für sich selbst und unabhängig von uns seligsten Gottes, als ihrer Richtschnur, durch alle mögliche Nachahmung gleichförmigen) Handlungen, als die einzigen Mittel jenes grossen Ziels. Nun aber weder jenes Ziel, noch die Gleichförmigkeit unsrer Handlungen mit jener heiligsten Richtschnur, d. i. ihre alleinige Tauglichkeit als Mittel

tel so eines Ziels, kann ein Gegenstand des äussern oder innern Gefühls der Sinnlichkeit, oder der unmittelbaren Erfahrung seyn. Nicht jenes Ziel, als welches ganz außer der Sphäre dieses Lebens, oder unsrer itzigen Erfahrung zu stehen kömmt. Nicht die Tauglichkeit der Mittel; weil sie in einer Verhältniß unsrer erst vorzunehmenden, folglich noch unter keiner Erfahrung stehenden Handlungen mit der heiligsten, ebenfalls unter keiner Erfahrung stehenden Allgüte Gottes besteht.

7) Also nur eben jene reine Vernunft, welche in uns den Begriff eines unendlich vollkommenen Gottes und seiner heiligsten Allgüte a priori entwirft, und dessen Daseyn a priori beweist, kann uns jene praktische Wissenschaft, d. i. die oben bestimmte Weisheit über unser letztes Ziel, und dessen einzige Mittel, verschaffen. Diese Wissenschaft gehört also wider alles Vermuthen des Hrn. Kant ganz gewiß in die transcendentale Philosophie, und also auch in die Kritik der reinen Vernunft.

* Aber Hr. Kant widerspricht sich gleich selbst wieder, da er seine Imperative der Vernunft zuschreibt. (Krit. S. 802.)

8) Doch ist diese Weisheit selbst in Ansehen des Ziels der künftigen Seligkeit nicht unmittelbar praktisch; sondern nur in Ansehen des von uns hier anwendbaren allein

taug-

tauglichen unmittelbaren Mittels, nämlich der Würdigmachung unser selbst zur Empfangung jener Seligkeit, als eines Lohns, von Gott, durch die gesammelten Verdienste einer unverbrüchlichen Pflichterfüllung in diesem Leben. Denn die Seligkeit selbst, als das letzte Ziel unsrer Begierden, muß und kann allein von Gott wirklich gemacht werden, und wir können nur spekulative Wissenschaft von dem haben, was Gott thun werde; wenn wir itzt thun, was er will.

9) Unsre wahre und eigentliche Weisheit in diesem Leben besteht also in dem über alles andere Verlangen vollkommen herrschenden Wohlgefallen und Verlangen uns durch die genaueste Erfüllung aller ordentlichen Liebespflichten gegen uns selbst und alle Menschen der uns von Gott als Lohn bestimmten Seligkeit des künftigen Lebens, so viel möglich, würdig zu machen.

368.

Hr. Kant glaubt, es sey praktische Vernunft ohne spekulative möglich.

Nun will Hr. Kant folgenden bisher noch nicht in der Welt gehörten Satz behaupten: Ohne alles Wissen von Seite der Vernunft über die bloß spekulative Fragen: 1) ob ein Gott existire; 2) ob es ein künftiges Leben gebe; 3) und ob der Mensch wahre Freyheit des Willens habe; können wir die wahre, uns allgemein nothwendige Weisheit, oder praktische Kenntniß dieses Satzes erhalten: suche vor allem durch die genaueste Erfüllung

füllung aller ordentlichen Liebespflichten gegen dich selbst, und alle Menschen, dich der Seligkeit eines künftigen Lebens, als eines der Tugend gebührenden Lohns würdig zu machen: weil du gesicherte Hoffnung hast, dadurch diese Seligkeit, obschon nicht in diesem Leben, doch gewiß in einem künftigen, wirklich zu erlangen.

369.

Deduktion des Hrn. Kant von dem äusserst seltsamen Begriff einer Moral ohne Theologie, welche selbst zur Moraltheologie werden soll.

Das seltsame Raisonnement, dessen sich Hr. Kant bey dieser seiner zweyten Deduktion eines seiner widersinnigsten Sätze bedienet, besteht aus folgenden Sätzen.

1) Hr. Kant unterscheidet eine praktische Freyheit von der transcendentalen (Krit. S. 801). Die transcendentale Freyheit erklärt er durch ein Vermögen eine Handlung von selbst anzufangen, und mithin als unabhängig vom Naturgesetze der Kaussalität zu handeln. Diese ist ihm eine blosse Idee, folglich ein problematischer Begriff, den niemand beweisen, aber auch niemand widerlegen kann. Die praktische Freyheit ist ihm die Unabhängigkeit der Willkur von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit, und das Vermögen durch Bewegursachen bestimmt zu werden, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden. Daß wir diese letzte besitzen, sagt er, lehrt uns selbst die Erfahrung: weil wir ein Vermögen haben die Eindrücke und Reize der Sinnlichkeit (d. i. des sinnlichen Gefühls) auf

unser

unser sinnliches Begehrungsvermögen durch Gegenvorstellungen von den allgemeinen nothwendigen Folgen solcher Handlungen zu überwinden, welche nur der reinen Vernunft eigen sind Diese Vernunft gebe denn auch Gesetze, die aber von Naturgesetzen sich in dem unterscheiden, daß diese nur das bestimmen, was wirklich geschieht, die Vernunftgesetze aber sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht. Diese Erfahrung lehrt uns schon, sagt Hr. Kant, und die Frage von der transcendentalen Freyheit geht das praktische Interesse der reinen Vernunft gar nichts an. Wir haben also nur zu untersuchen, ob uns die Vernunft durch ihre Gesetze, d. i. ob uns die praktische Vernunft nicht besser, als die bloß spekulative Vernunft, über die zwo andern Fragen aufkläre, ob es einen Gott, und ein künftiges Leben gebe.

2) Hr. Kant scheint den ganzen weitschichtigen Gang seines Beweises durch diese wenige Worte zusammenzufassen (Krit. S. 805.). Er sagt: das Vernunftgesetz, das uns sagt, was wir thun sollen, erwecke die Frage: wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen? Diese Frage, sagt er, „ist praktisch und theoretisch zugleich (weil, glaube ich, das Dürfen zum Thun gehört, und das rechtmäßige Hoffen einen gegründeten Glauben vom Daseyn dessen voraussetzt, was man hofft) so, daß das Praktische (d. i. die Rechtmäßigkeit der Hoffnung) nur als ein Leitfaden zu Beantwortung

der

der theoretischen Frag führet. Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit, und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntniß der Dinge ist. Jenes läuft zuletzt auf den Schluß hinaus: daß etwas sey (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), weil etwas geschehen soll; dieses, daß etwas sey (was als oberste Ursache wirkt), weil etwas geschieht." Wir werden hernach hieher Rücksicht nehmen.

3) Hr. Kant (Krit. S. 806.) unterscheidet zweyerley praktische Gesetze, nämlich Pragmatische (die er auch Klugheitsregeln nennt), und Moralische. Die ersteren sagen, was aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit zu thun sey, wenn wir nämlich der Glückseligkeit (d. i. der Befriedigung aller unserer Neigungen extensive, intensive, et protensive, oder der Dauer nach) wollen theilhaftig werden. Die zweyten haben zum Beweggrunde nichts anders, als die Würdigkeit glückselig zu seyn, und gebieten, wie wir uns verhalten sollen, um nur jener würdig zu werden. Die pragmatischen Gesetze gründen sich auf Erfahrungen: weil wir nur durch diese wissen können, was für Neigungen da sind, welche befriedigt seyn wollen, und welche Naturursachen (Mittel) da sind, sie befriedigen zu können. Die moralischen Gesetze abstrahiren von Neigungen und Naturmitteln, und folglich von aller Erfahrung, und gründen sich nur

überhaupt auf die Natur eines vernünftigen Wesens und auf die allgemein nothwendigen Bedingungen, unter welchen selbes allein der Glückseligkeit sich würdig machen kann (d. i. durch deren Erfüllung sie allein mit einer weisheitvollen, oder nach Principien regulirten Austheilung die Glückseligkeit zusammenstimmt). Sie können also, als auf blosen Ideen der reinen Vernunft beruhend, *a priori* erkannt werden.

4) Hr. Kant nimmt an, es gebe wirklich solche reine moralische Gesetze *a priori*, welche schlechthin das Thun und Lassen eines vernünftigen Wesens bestimmen, und (nicht bloß hypothetisch unter Voraussetzung anderer Erfahrungszwecke) absolut gebieten, und also in aller Absicht nothwendig seyn. Hr. Kant beruft sich über diese Voraussetzung nicht nur auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auf das sittliche Urtheil eines jeden Menschen, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will (Krit. S. 807.).

5) Diese moralischen Gesetze sind nach Hrn. Kant reine Vernunft-Principien der Möglichkeit der Erfahrung (d. i. sie enthalten den Grund, daß solche Handlungen wirklich möglich sind, dergleichen sie in jeden einzelnen Umständen schlechthin, als nothwendig zum Zwecke der Würdigmachung der Glückseligkeit, vorschreiben). Denn sagt Hr. Kant, da sie gebieten, daß solche geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können.

6)

6) Er schließt also: „ es müsse eine besondere Art von systematischer Einheit, nämlich die moralische, möglich seyn; indessen daß die systematische Natureinheit nach spekulativen Principien der Vernunft nicht bewiesen werden konnte: weil die Vernunft zwar in Ansehung der Freyheit überhaupt, aber nicht in Ansehung der gesammten Natur, Kausalität hat, und moralische Vernunftprincipien zwar freye Handlungen, aber nicht Naturgesetze (Naturwirkungen, wollte ich, des Festhaltens des Beweises halben, gesagt haben) hervorbringen können. Die Principien also der reinen Vernunft haben in ihrem praktischen, namentlich aber in dem moralischen Gebrauche, objektive Realität.

7) Hr. Kant (Krit. S. 808.) nennt die Welt, sofern sie allen moralischen Vernunftgesetzen gemäß wäre, eine moralische Welt. Er sagt 1): die Welt kann nach der Freyheit der vernünftigen Wesen moralisch seyn, und nach den nothwendigen Gesetzen der Moralität soll sie es seyn. 2) So eine moralische Welt ist eine bloße Vernunftidee (eine bloß intelligible Welt), so fern in selber von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst auch von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche, oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahirt wird, aber sie ist doch eine praktische Idee, d. i. eine solche, die (ich vermuthe, ihrer objektiven Realität, oder Möglichkeit halben)

wirk-

wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt (verstehe, die Erscheinungen) haben kann, und soll, um sie dieser Idee, so viel als möglich, gemäß zu machen. 3) Diese Idee einer moralischen Welt hat daher objektive Realität; nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer bloß intelligibeln Anschauung gieng (dergleichen wir uns gar nicht denken können) (als etwa auf eine auch äußere moralische Welt) sondern auf die Sinnenwelt (verstehe wieder nur die Totalität der Erscheinungen unsrer zweyfachen Sinnlichkeit), aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, und ein *Corpus mysticum* der vernünftigen Wesen in ihr; so fern deren freye Willkur unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes andern Freyheit, durchgängige systematische Einheit an sich hat.

8) Und so nun glaubt Hr. Kant, den ersten Theil des oben (368.) angegebenen Weisheitsatzes, ohne alle Voraussetzung einer Wissenschaft vom Daseyn Gottes, von einer transcendentalen Freyheit, und von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, bewiesen zu haben, nämlich: **thue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu seyn.**

9) Itzt sagt Hr. Kant (Krit. S. 809.) weiters: „eben sowohl, als die moralischen Principien nach der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche nothwendig sind, eben so nothwendig

dig sey es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretischen anzunehmen, daß jedermann die Glückseligkeit in demselben Maaße zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat, und daß also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft, verbunden sey.

* Wenn ich diesen Satz des Hrn. Kant recht verstehe, so heißt er so viel: selbst auch ein moralisches Vernunftgesetz gebietet uns schlechthin theoretisch diese Verbindung subjektiv anzunehmen.

1) Nun läßt sich zwar in einer bloß intelligibeln moralischen Welt ein solches System der mit der Moralität verbundenen proportionirten Glückseligkeit auch als nothwendig denken: weil die durch sittliche Gesetze theils bewegte, theils eingeschränkte Freyheit selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst, unter der Leitung solcher Principien, (physische) Urheber ihres eigenen, und zugleich anderer, dauerhaften Wohlfahrt seyn würden. 2) Aber dieses System der sich selbstlohnenden Moralität ist nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß jedermann thue, was er soll; d. i. daß alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen entsprängen, der

alle

alle Privatwillkur in sich, oder unter sich befaßt. 3) Nun aber bleibt die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetze für jedes besondern Gebrauch der Freyheit gültig, wenn gleich andere diesem Gesetze nicht gehorchen (n. 4.): 4) und da es weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch aus der Kaussalität der Handlungen selbst und ihrem Verhälnisse zur Moralität bestimmt ist, wie sich ihre Folgen zur (wirklichen) Glückseligkeit verhalten werden; 5) so kann die angeführte nothwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu seyn, mit dem unabläßigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, (d. i. das Vernunftgesetz, welches uns selbe Verknüpfung gebietet n. 4.) durch die Vernunft nicht erkannt werden; wenn man bloß Natur zum Grunde legt; 6) sondern darf nur gehofft werden (d. i. kann nur vernünftig, also selbst nach dem Vernunftgesetze gehofft werden) wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird.

11) Hr. Kant nennt itzt die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralischvollkommenste Wille, mit der (eigenen) höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, so fern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu seyn) in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten Guts: und nun 1) kann also die reine Vernunft nur in diesem Ideal den Grund der praktischen nothwendigen (d. i. uns selbst von

der Vernunft gebothenen n. 4.) Verknüpfung beyder Elemente des höchsten abgeleiteten Guts (d. i. der Würde glückselig zu seyn durch eigene Sittlichkeit, mit der Glückseligkeit selbst), oder einer wirklich moralischen Welt antreffen. 2) Da uns aber die Sinnenwelt eine solche Verbindung (der Seligkeit mit der Moralität) wirklich nicht darbietet, so werden wir selbe als eine Folge unsers Verhaltens in der Sinnenwelt, und als eine für uns künftige Welt annehmen müssen. 3) Gott also, und ein künftiges Leben, sind zwey Voraussetzungen, welche uns die reine Vernunft unzertrennlich mit den übrigen moralischen Gesetzen eben so zum Gesetze macht (Krit. S. 810.). 4) Die proportionirte Angemessenheit der Glückseligkeit gegen die Moralität ist nur in einer intelligibeln Welt unter einem weisen Urheber und Regierer möglich. Einen solchen sammt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige annehmen müssen, sieht sich die Vernunft genöthiget anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen: weil der nothwendige Erfolg derselben (ich wollte klärer sagen: weil alle moralische Nöthigung des Willens durch selbe) den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müßte. 5) Die moralischen Gesetze könnten keine Gebothe seyn, wenn sie nicht *a priori* angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpften, und also Verheißungen und Drohungen bey sich führten. 6) Dieses Kön-

nen

nen sie aber auch nicht thun, wofern sie nicht in einem nothwendigen Wesen, als dem höchsten Gut liegen; welches eine solche zweckmässige Einheit (des Zwecks und des Mittels, der Seligkeit und der Würdigmachung) allein möglich machen kann. 7) Sich also in einen Stand versetzt ansehen, nach welchem dermaleinst alle Glückseligkeit auf uns wartet, so fern wir unsern Antheil an derselben durch die Unwürdigkeit, glücklich zu seyn, nicht selbst einschränken, ist eine praktischnothwendige Idee der Vernunft, d. i. eine uns von der Vernunft gebothene Voraussetzung.

12) Hr. Kant beweist ferner die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung eines Gottes und eines künftigen Lebens aus der Natur und Absicht der moralischen Gesetze. 1) Praktische Gesetze, sagt er, sofern sie subjektive Gründe der Handlungen, d. i. subjektive Grundsätze werden, heissen Maximen. Die Beurtheilung der Sittlichkeit, ihrer Reinigkeit und Folgen nach, geschieht nach Ideen, die Befolgung ihrer Gesetze nach Maximen. 2) Es ist nothwendig, daß unser ganze Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde: es ist aber zugleich unmöglich, daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine blosse Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unsern höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sey in diesem, oder einem andern Leben bestimmt.

stimmt. Also ohne einem Gott und einer vor uns itzt nicht sichtbaren, aber gehofften Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beyfalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung; weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich, und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und nothwendig ist, erfüllen. Denn 3) dieser Zweck, ganz genommen, ist weder Glückseligkeit allein, weder Sittlichkeit sammt der blossen Würdigkeit glücklich zu seyn für sich allein: sondern beyde zusammen genommen. Die erste ohne der zweyten billigt unsre Vernunft selbst nicht, so sehr auch die Neigung dieselbe wünschen mag. Die zweyte ohne der ersten ist kein vollständiges Gut, und folglich kein letzter vernünftig beruhigender Zweck. Denn selbst die reinste, von aller Partheylichkeit freye Vernunft kann nicht anders urtheilen, als daß ein jeder, der sich durch vollkommene Sittlichkeit würdig gemacht hat glückselig zu seyn, auch vernünftig und rechtmäßig wünsche, wirklich dadurch glückselig geworden zu seyn. 4) Doch müssen immer diese beyden Zwecke so wesentlich im praktischen Gesetze verbunden seyn, daß die moralische Gesinnung, als Bedingniß, den Antheil an Glückseligkeit, und nicht umgekehrt, die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung, zuerst möglich mache. Denn im letztern Falle wäre sie (die moralische Gesinnung) nicht moralisch, und also auch nicht der ganzen Glückseligkeit würdig; die

vor der Vernunft keine andere Einschränkung als jene erkennt, welche von unserm eigenen unsittlichen Verhalten herrührt. 5) Glückseligkeit also, in dem genauen Ebenmaaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig sind, macht allein das höchste Gut einer, aber freylich nur intelligibeln Welt aus; in welche wir uns nach den Vorschriften der reinen, aber praktischen Vernunft versetzen müssen. Denn

13) die Sinnenwelt zeigt uns nichts von dergleichen systematischer Einheit der Zwecke aus der Natur der Dinge. 2) Die Realität dieser Zwecke kann auch auf nichts anders, als auf die Voraussetzung eines höchsten ursprünglichen Guts gegründet werden; 3) in welchem die selbstständige Vernunft, mit aller Zulänglichkeit einer obersten Ursache ausgerüstet, nach der vollkommensten Zweckmäßigkeit, die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns sehr verborgene Ordnung der Dinge gründet, erhält und vollführt (Krit. S. 814.).

14) Diese Moraltheologie (d. i. wie ich dieß Wort nach dem Sinne des Hrn. Kant verstehe; diese durch ihre praktischen Gesetze uns auf die Voraussetzung eines Gottes und künftigen Lebens hinführende Vernunft) hat nun den eigenthümlichen Vorzug vor der spekulativen (Theologie) darinn: 1) daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommensten und vernünftigsten Urhebers führet; wor-

auf uns spekulative Theologie nicht einmal aus objektiven Gründen hinweiset, geschweige uns davon überzeugen könnte. 2) Denn wir finden in dieser letztern durchaus nicht einen einigen bedeutenden Grund, nur ein einiges Wesen anzunehmen, welchen wir allen Naturursachen vorzusetzen, und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängend zu machen, hinreichende Ursache hätten. 3) Dagegen, wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit, als einem nothwendigen Weltgesetze, die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effekt, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muß es ein einiger oberster Wille seyn, der alle diese Gesetze in sich befaßt. Denn wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheiten der Zwecke finden? Dieser Wille muß allgewaltig seyn, damit die ganze Natur, und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sey; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen, und deren moralischen Werth erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfniß, welche das höchste Weltbeste erfodert, nahe sey; ewig, damit in keiner Zeit diese Uebereinstimmung der Natur und Freyheit ermangle u. s. w. (Krit. S. 815.).

15) Aber diese systematische Einheit der Zwecke in dieser Welt der Intelligenzen - - führt unausbleiblich auch auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge, die dieses grosse Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgesetzen; so wie die erste-

re

re nach allgemeinen und nothwendigen Sittengesetzen; und vereinigt die praktische Vernunft mit der spekulativen. Denn 1) die Welt muß aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit dem moralischen Vernunftgebrauche zusammenstimmen soll, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden; und der durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht. 2) Dadurch bekömmt alle Naturforschung eine Richtung nach der Form eines Systems der Zwecke, und wird in ihrer höchsten Ausbreitung Physikotheologie. 3) Diese aber, da sie doch von sittlicher Ordnung, als einer in dem Wesen der Freyheit gegründeten, und nicht durch äußere Gebothe zufällig gestifteten Einheit anhob, 4) bringt die Zweckmäßigkeit der Natur auf Gründe, die a priori mit der innern Möglichkeit der Dinge unzertrennlich verknüpft seyn müssen, und dadurch auf eine transcendentale Theologie, die sich das Ideal der höchsten ontologischen Vollkommenheit zu einem Princip der systematischen Einheit nimmt, welches nach allgemeinen und nothwendigen Naturgesetzen alle Dinge verknüpft; weil sie alle in der absoluten Nothwendigkeit eines einigen Urwesens ihren Ursprung haben (Krit. S. 816.).

16) Ohne uns Zwecke vorzustecken, können wir selbst in Ansehung der Erfahrung keinen Gebrauch von unserm Verstande machen. 2) Und nun die höchste Zwecke sind die der Moralität, und diese kann uns nur reine Vernunft zu erken-

nen

nen geben. 3) Wenn nun die Natur nicht selbst zweckmäßige Einheit in die Gegenstände der Erfahrung hingelegt hätte, könnten wir, obschon an dem Leitfaden dieser höchsten Zwecke geführt, von der Kenntniß der Natur selbst keinen zweckmäßigen Gebrauch machen: weil ohne jener ihrer objektiven zweckmäßigen Einheit auch ihre wirkliche Kenntniß für uns kein Mittel der Beförderung unsrer höchsten moralischen Zwecke wäre, und folglich keinen zweckmäßigen Gebrauch hätte. 4) Und so würde der Wachsthum unsrer transcendentalen Vernunfterkenntniß nicht die Ursache, sondern bloß die Wirkung von der praktischen Zweckmäßigkeit seyn, die uns die reine Vernunft auferlegt. 5) Daher finden wir auch in der Geschichte der menschlichen Vernunft, daß, vor der gehörigen Bestimmung der moralischen Begriffe, und vor der Einsicht der systematischen Einheit unserer höchsten Zwecke, die Kenntniß der Natur, ja selbst ein ansehnlicher Grad der Kultur der Vernunft in andern Wissenschaften, theils nur rohe und umherschweifende Begriffe von der Gottheit hervorbringen konnte, theils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit überhaupt in Ansehung dieser Frage übrig ließ. 6) Nachdem aber das äußerst reine Sittengesetz unsrer Religion eine größere Bearbeitung moralischer Begriffe nothwendig machte; so schärfte diese die Vernunft auf den Gegenstand durch das Interesse, das sie an demselben zu nehmen sich genöthiget sah; und 7) ohne daß weder erweiterte Naturkenntnisse, noch richtige und zuverläßige

transcendentale Einsichten (dergleichen zu aller Zeit gemangelt haben) dazu beytrugen, brachte sie einen Begriff vom göttlichen Wesen zu Stande, den wir itzt für den richtigen halten, nicht aus spekulativen Gründen, sondern weil er mit den moralischen Vernunftprincipien vollkommen zusammen stimmt. 8) Und so hat am Ende doch immer nur reine Vernunft, aber nur in ihrem praktischen Gebrauche, das Verdienst, ein Erkenntniß, das die blosse Spekulation nur wähnen, aber nicht geltend machen kann, an unser höchstes Interesse zu knüpfen, und 9) dadurch zwar nicht zu einem demonstrirten Dogma, aber doch zu einer schlechterdings nothwendigen Voraussetzung, bey ihren wesentlichen Zwecken zu machen.

17) Hat aber die Vernunft sich aus moralischen Gründen zum Begriffe eines einigen Urwesens, als des höchsten Guts, aufgeschwungen; so muß sie alsdenn nicht von diesem Begriffe erst ausgehen, und die moralischen Gesetze selbst von ihm ableiten wollen. Denn diese waren es ja eben, deren innere praktische Nothwendigkeit uns auf die Voraussetzung eines weisen Weltregierers führte, um ihnen Effekt zu geben. 2) Daher können wir sie nicht nach diesem wiederum als zufällig und vom blossen Willen abgeleitet ansehen, insonderheit von einem solchen Willen, von dem wir gar keinen Begriff haben würden, wenn wir ihn nicht jenen Gesetzen gemäß gebildet hätten. 3) Wir werden also, so

weit

weit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebothe Gottes sind, sondern sie als Gebothe Gottes ansehen, darum, weil wir dazu innerlich verbunden sind. 4) Wir werden nur sofern glauben, dem göttlichen Willen gemäß zu seyn, als wir das Sittengesetz, welches uns die Vernunft aus der Natur der Handlungen selbst lehrt, heilig halten; ihm dadurch allein zu dienen glauben, daß wir das Weltbeßte an uns und an andern befördern.

* Nun war nur noch übrig, daß Hr. Kant den Grad der Gewißheit, und die eigentliche Art dieser Kenntniß von Gott und einem künftigen Leben genauer bestimmte; er nannte sie bisher eine nothwendige Voraussetzung, welche, des eigenen Interesse und der höchsten Zwecke halben, die Vernunft einem jeden Menschen nothwendig machte. Und dieß thut Hr. Kant noch durch folgende Sätze von S. 820. an seiner Kritik.

## 370.

Fernere Kantische Deduktion eines allgemeinen moralischen Glauben von Gott und einem künftigen Leben bloß aus Moral.

18) Das Vorwahrhalten heißt er eine Begebenheit im Verstande, die auf objektiven Gründen beruhen mag, aber auch subjektive Ursachen im Gemüthe erfodert. Wenn es für jedermann gültig ist, sofern er Vernunft hat, so ist der Grund desselben objektiv hinreichend, und es heißt alsdann Ueberzeugung. Hat es nur in der besondern

sondern Beschaffenheit des Subjekts seinen Grund, so wird es Ueberredung genannt. Itzt folgert Hr. Kant. I. Ueberredung ist blosser Schein, und nur privatgültig. II. Wovon wir Ueberzeugung haben, davon muß es möglich seyn, daß wir den objektiven Grund vor jedes Menschen Vernunft gültig machen, und das Vorwahrhalten einem jeden davon mittheilen können. III. Der Probierstein also des Vorwahrhaltens, ob es Ueberzeugung, oder Ueberredung sey, ist die Mittheilung desselben an andere, wenn sie allgemein, oder nicht allgemein möglich ist. IV. Entdeckung des Scheins der Ueberredung ist, wenn man die subjektiven Ursachen des Vorwahrhaltens, welche wir für objektive Gründe desselben annehmen, entwickelt, ohne durch objektive Gründe den Betrug desselben positiv zu erweisen. V. Man darf nichts behaupten, d. i. als ein für jedermann nothwendig gültiges Urtheil aussprechen, als wovon man überzeugt ist. Ueberredung kann ich für mich behalten, wenn ich mich dabey wohl befinde; kann, und soll sie aber außer mir nicht geltend machen wollen.

19) Das Vorwahrhalten hat drey Stufen: Meinen, Glauben, Wissen. Meinen ist ein mit Bewußtseyn sowohl subjektiv, als objektiv unzureichendes Vorwahrhalten. Ist das Vorwahrhalten nur subjektiv zureichend, und wird zugleich für objektiv unzureichend erkennt, so heißt

es

es Glauben. Das sowohl subjektiv als objektiv zureichende Vorwahrhalten heißt Wissen. 1) In Urtheilen aus reiner Vernunft ist es (nach Hrn. Kant) gar nicht erlaubt, zu Meinen. Denn da hier alles a priori erkannt werden soll; so fodert das Princip der Verknüpfung Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mithin entweder völlige Gewißheit, oder die Enthaltung von allem Urtheile. Daher ist es ungereimt, in der reinen Mathematik, oder auch in Bestimmung der moralischen Gesetze zu meinen. Hier muß ich wissen, daß etwas erlaubt ist, oder die Handlung unterlassen. 2) Im transcendentalen Gebrauche der Vernunft ist dagegen Meinen freylich zu wenig, aber Wissen auch zu viel. Also können wir wenigst in bloß spekulativer Absicht hier gar nicht urtheilen; weil subjektive Gründe des Vorwahrhaltens, wie die, so Glauben bewirken können, bey spekulativen Fragen keinen Beyfall verdienen; da sie sich frey von aller empirischen Beyhülfe nicht halten, noch in gleichem Maaße andern mittheilen lassen. 3) Bloß in praktischer Beziehung kann das theoretisch unzureichende Vorwahrhalten überall Glauben genannt werden, nämlich wenn man etwas um gewisser Zwecke willen für wahr hält. 4) Sind solche Zwecke für jedermann wichtig, und ist das Vorwahrhalten gerade so einer Sache schlechthin und für jedermann nothwendig, als die einige Bedingung der Möglichkeit selbe Zwecke zu erreichen, so ist es ein allgemein moralischer Glaube, d. i. ein

solcher, den eben das Gesetz der Vernunft selbst allgemein gebietet, und als nothwendig erklärt, welches die Zwecke als wichtig empfiehlt. 5) Ist aber ein Zweck zwar wichtig genug, das Vorwahrhalten aber geradezu so einer Sache nicht schlechthin und jedermann nothwendig, sondern nur im Bezuge auf mein Subjekt, weil ich zufälliger Weise keine andere Bedingung weiß, unter welcher der Zweck zu erreichen wäre; so ist es ein bloß zufällig besonderer moralischer Glaube, den die Vernunft nur zufällig, und bloß deßwegen meinem Subjekte insbesondere empfiehlt, weil ich keine andere Bedingung oder Mittel den Zweck zu erreichen weiß. Z. B. wenn ein Arzt, der einen gefährlichen Kranken zu heilen berufen wird, zwar nicht wissen kann, in wem eigentlich die Krankheit bestehe, nach den Wahrnehmungszeichen doch endlich voraussetzt (oder vorwahrhält) der Kranke habe die Schwindsucht, weil er nichts bessers weiß. Hr. Kant nennt diesen einen pragmatischen Glauben. 6) Doch giebt es auch in bloß theoretischen Sachen ein Vorwahrhalten, welches eine Aehnlichkeit mit dem praktischen hat, da wir nämlich die obschon bloß theoretische Wahrheit aus was immer für einem Grunde wünschen, und eben deswegen fest glauben; sey es, daß sie uns selbst für sich schon gefällt, oder daß es eine Erfindung von uns ist, oder weil sie neu ist, oder auch weil sie uns dient, andere Dinge mittels selber zu erklären. So was ist eigentlich, was Hr. Kant (Krit. S. 825.) einen bloß doktrinalen Glauben nennt. 7) Der Probierstein,

ob etwas fester Glauben, d. i. wenigst subjektive Ueberzeugung sey, sagt Hr. Kant, sey das Wetten. Man wettet oft wohl auf einen Dukaten, es sey wahr, was man glaubt; aber wenn man zehn Dukaten zu wetten gefodert wird, da wird man erst innen, was man vorher nicht bemerkt hat, daß es endlich doch noch möglich sey, daß man sich irre: weil man sich so viel darauf zu wetten nicht getraut. 8) Und nun giebt Hr. Kant ein Beyspiel von einem doktrinalen Glauben. Er sagt in der Kritik S. 825.: „Wenn es möglich wäre, durch irgend eine Erfahrung es auszumachen; so möchte ich wohl alles das Meinige darauf verwetten, daß es wenigstens in irgend einem von den Planeten, die wir sehen, Einwohner gebe. Daher, sage ich, ist es nicht bloß Meinung, sondern ein starker Glaube (auf dessen Richtigkeit ich schon viele Vortheile des Lebens wagen würde), daß es auch Bewohner anderer Welten gebe.“

20) Und nun was für eine Würdigung verdient nach Hrn. Kant jene unsre Kenntniß vom Daseyn eines Gottes, und der Zukunft eines andern Lebens, zu der uns die reine praktische Vernunft führet? S. 826. sagt ers uns: „Wir müssen gestehen, 1) daß die Lehre vom Daseyn Gottes zum doktrinalen Glauben gehöre.“ Und warum? Nicht, weil wir dessen, als Bedingung unsrer Erklärungen der Welterscheinungen, in der theoretischen Weltkenntniß bedürfen: sondern weil uns selbst die Erfahrung in der Na-

tur

tur so reichlich Beyspiele von einer zweckmäßigen Einheit darbietet; und wir doch keine andere Bedingung, ihre Möglichkeit uns zu erklären, wissen, als wenn wir voraussetzen: daß eine höchste Intelligenz! alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe. „Folglich (sagt Hr. Kant weiter) ist es eine Bedingung einer zwar zufälligen, aber doch nicht unerheblichen Absicht, nämlich um eine Leitung in der Nachforschung der Natur zu haben, einen weisen Welturheber vorauszusetzen. Der Ausgang meiner Versuche bestättigt auch so oft die Brauchbarkeit dieser Voraussetzung, und nichts kann auf entscheidende Art dawider angeführt werden; daß ich viel zu wenig sage, wenn ich mein Vorwahrhalten bloß ein Meinen nennen wollte, sondern es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden: daß ich festiglich einen Gott glaube. Aber alsdann ist dieser Glaube in strenger Bedeutung dennoch nicht praktisch, sondern muß ein doktrinaler Glaube genannt werden, den die Theologie der Natur (Physikotheologie) nothwendig allerwärts bewirken muß. 2) In Ansehen eben derselben Weisheit (so fährt Hr. Kant gleich fort) in Rücksicht auf die vortreffliche Ausstattung der menschlichen Natur, und die derselben so schlecht angemessene Kürze des Lebens, kann eben sowohl genugsamer Grund zu einem doktrinalen Glauben des künftigen Lebens der menschlichen Seele angetroffen werden. 3) Jtzt giebt Hr. Kant den Grund an, warum er so ein bloß theoretisches Vorwahr-

wahrhalten eher einen Glauben, als eine Hypothese genannt wissen wolle.

Damit ich es als eine Hypothese anzunehmen berechtigt wäre, müßte ich mich schon anheischig machen können, mehr von der Beschaffenheit einer Weltursache und einer andern Welt Begriff zu haben, als ich wirklich aufzeigen kann. Denn, was ich auch nur als Hypothese annehme, davon muß ich wenigstens seinen Eigenschaften nach so viel kennen, daß ich nicht seinen Begriff, sondern nur sein Daseyn erdichten darf. Das Wort Glauben aber geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee giebt, und den subjektiven Einfluß auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, die mich an derselben festhält, ob ich gleich von ihr nicht im Stande bin, in spekulativer Absicht Rechenschaft zu geben. 4) Also „der Ausdruck des Glaubens ist in solchen Fällen ein Ausdruck der Bescheidenheit in objektiver Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in subjektiver.“ 5) Doch, „der bloß doktrinale Glaube hat etwas wankendes an sich; man wird oft durch Schwierigkeiten, die sich in der Spekulation vorfinden, aus demselben gesetzt; ob man zwar unausbleiblich dazu immer wiederum zurückkehrt.“

21) Endlich behauptet Hr. Kant, daß unsre praktisch nothwendige Voraussetzung vom Daseyn Gottes und einem künftigen Leben ein allgemeiner moralischer Glaube sey (Krit. S. 828.).

S. 828.). „Denn da ist es schlechterdings nothwendig, daß etwas geschehen muß, nämlich daß ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste. Der Zweck ist hier unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesammten Zwecken zusammenhängt, und dadurch praktische Gültigkeit habe, nämlich daß ein Gott und eine künftige Welt sey. Ich weiß auch ganz gewiß, daß niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führe. Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (n. 12.) (wie denn die Vernunft gebieth, daß sie es seyn soll) so werde ich unausbleiblich ein Daseyn Gottes und ein künftiges Leben glauben; und bin sicher, daß diesen Glauben nichts wankend machen könne: weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden; denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu seyn.

22) „Auf solche Weise (Krit. S. 828.) bleibt uns, nach Vereitelung aller ehrsüchtigen Absichten einer, über die Gränzen aller Erfahrung hinaus, herumschweifenden Vernunft, noch genug übrig, daß wir damit in praktischer Absicht zufrieden zu seyn Ursache haben. 2) Zwar wird freylich sich niemand rühmen können: er wisse, daß ein Gott, und daß ein künftig Leben sey. Denn, wenn er das weiß, so ist er gerade der

Mann, den ich längst gesucht habe. Alles Wissen (wenn es einen Gegenstand der blossen Vernunft betrifft) kann man mittheilen, und ich wurde also auch hoffen können, durch seine Belehrung mein Wissen in so bewunderungswürdigem Maaße ausgedehnt zu sehen. 3) Mein, die Ueberzeugung (von Gott und dem künftigen Leben) ist nicht logische, sondern moralische Gewißheit; und, da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sey ꝛc., sondern, ich bin moralisch gewiß ꝛc. Das heißt: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüssen, eben so wenig besorge ich, daß mir der zweyte jemals entrissen werden könne."

23) „Das einzige Bedenkliche, das sich dabey befindet (sagt Hr. Kant zuletzt S. 829.) ist, daß sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet. Gehen wir davon ab, und nehmen einen, der in Ansehen sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig wäre, so wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, bloß eine Aufgabe vor die Spekulation, und kann alsdenn zwar noch mit starken Gründen aus der Analogie, aber nicht mit solchen unterstützt werden, denen sich die hartnäckigste Zweifelsucht ergeben müßte. Es ist aber kein Mensch bey diesen Fragen frey von allem Interesse. Denn ob

er

er gleich von dem moralischen, durch den Mangel guter Gesinnungen, getrennt seyn möchte; so bleibt doch auch in diesem Falle genug übrig, um zu machen, daß er ein göttliches Daseyn und eine Zukunft fürchte. Denn hiezu wird nicht mehr erfodert, als daß er wenigstens keine Gewißheit vorschützen könne, daß kein solches Wesen und kein künftiges Leben anzutreffen sey; wozu, weil es durch blosse Vernunft, mithin apodiktisch, bewiesen werden müßte, er die Unmöglichkeit von beyden darzuthun haben würde; welches gewiß kein vernünftiger Mensch übernehmen kann. 3) Das (Fürchten) wurde ein negativer Glaube, der zwar nicht Moralität und gute Gesinnungen, aber doch das Analogon derselben bewirken, nämlich den Ausbruch der bösen (Gesinnungen) mächtig zurückhalten könnte.

24) Zum Beschluß wirft sich Hr. Kant selbst vor: „Ist das aber alles, was reine Vernunft ausrichtet, indem sie über die Gränzen der Erfahrung hinaus Aussichten eröffnet, nichts mehr, als zwey Artikel des Glaubens? so viel hätte auch wohl der gemeine Verstand ausrichten können, ohne darüber den Philosophen zu Rathe zu ziehen!“ Er antwortet aber 1): „Verlangt ihr denn, daß ein Erkenntniß, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen, und euch nur von Philosophen entdeckt werden solle? Eben das, was ihr tadelt, ist die beßte Bestättigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man anfangs

nicht vorhersehen konnte, entdeckt, nämlich daß die Natur in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner partheyischen Austheilung ihrer Gaben zu beschuldigen sey, und die höchste Philosophie, in Ansehen der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur, es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Menschenverstande hat angedeihen lassen."

2) Auf der S. 849. folgt noch eine zweyte Antwort: „Wenn gleich Metaphysik nicht die Grundveste der Religion seyn kann, so müsse sie doch jederzeit als die Schutzwehr derselben stehen bleiben. Auch die menschliche Vernunft, welche schon durch die Richtung ihrer Natur dialektisch ist, könne einer solchen Wissenschaft niemals entbehren, die sie zügelt, und durch ein scientivisches und völlig einleuchtendes Selbsterkenntniß die Verwüstungen abhält, welche eine gesetzlose spekulative Vernunft sonst ganz unfehlbar, in Moral sowohl als Religion, anrichten würde. Man kann also sicher seyn, man werde jederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweyten Geliebten, zurückkehren; weil die Vernunft, da es hier wesentliche Zwecke betrifft, rastlos, entweder durch gründliche Einsicht, oder auf Zerstörung schon vorhandener guter Einsichten, arbeiten muß. 3) Da man der Metaphysik anfänglich mehr zumuthete, als billigerweise verlangt werden kann, und sich eine Zeit lang mit angenehmen Erwartungen ergötzte, sey sie in all-

gemeine Verachtung gefallen, da man sich in seiner Hoffnung betrogen fand.

Ich war hier wider meine Neigung gezwungen, so viel von dem eigenen Text des Hrn. Kant herzusetzen, um in jenem Theile, wo die Hauptfolge seines Systems die ganze Wichtigkeit unserer beyden gegenseitigen Bearbeitungen der Metaphysik im hellesten Lichte zeigen soll, sowohl seine eigenen Gedanken, und den Faden seines Systems, getreu darzustellen, als meine gegenseitige Einwendungen gegen selbe um so anpassender vorbringen zu können. Und diese werden itzt nach der nämlichen, in gleiche Numern abgetheilten Ordnung auf jeden Satz des Hrn. Kant erfolgen. Wir werden erst aus der Auflösung selbst der so falschen Gründe des Hrn. Kant sowohl die Wichtigkeit einer genauen Beantwortung, als ihren durch so dicken Nebel der Dunkelheit nur so viel schädlichern Schein erkennen.

## 371.

# Anmerkungen

über alle Sätze des Hrn. Kant zur Bestimmung seines Kanons der reinen Vernunft nach der Ordnung in obigen Numern.

Anmerkungen über alle 24. Hauptsätze dieser Deduktion.

**Ueber n. 1.) Hr. Kant nimmt so dreust an, die Frage von der transcendentalen (d. i. von**

N. 1. Ob man in einer prak-

tischen Philosophie die Frage von der Freyheit übergehen könne?

von der eigentlichen) Freyheit gehe das praktische Interesse der reinen Vernunft gar nichts an, und könne mit Grunde auf keine Art entschieden werden. Nun 1) frage ich: da Hr. Kant zuletzt selbst gesteht, daß sein moralischer Glaube vom Daseyn Gottes und einem künftigen Leben sich ganz allein auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen, d. i. auf Achtung gegen Sittenregeln gründe (n. 23.): wird diese Achtung für die moralischen Vorschriften der reinen Vernunft nicht merklich geschwächet, ja wird nicht selbst die Furcht vor einem etwa doch vorhandenen Rächer der Unsittlichkeit zerstreut, wenn der von Leidenschaften und Trieben der Sinnlichkeit gewaltig zum Bösen hingerissene Mensch mit Hrn. Kant annimmt, es sey durchaus unentschieden, auch nicht auszumachen, ob er selbst Herr über seine Handlungen sey, oder nicht etwa durch ein reines Naturgesetz bald zum Bösen durch überwiegende Triebe der Sinnlichkeit, bald zum Guten durch noch stärkere Bewegursachen der Vernunft hingerissen werde? 2) Hr. Kant (n. 5.) behauptet selbst, daß die moralischen Gesetze reine Vernunftprincipien der Möglichkeit der Erfahrung sind, d. i. sie beweisen, daß es uns allezeit möglich sey sie zu befolgen, auch alsdann, da wir wirklich gegen selbe und nach den Antrieben der Sinnlichkeit handeln. Nun ist denn ein gleichzeitiges Vermögen nach den Trieben der Sinnlichkeit und nach den Bewegursachen der Vernunft willkürlich zu handeln, nicht schlechthin eben das, was er transcendentale Freyheit nennt?

nennt? Oder können wir ein wahres Vermögen haben das Gegentheil auch von dem zu thun, zu dem wir durch ein Naturgesetz bestimmt und genöthiget sind? Hr. Kant muß also entweder die vorgegebene Gewißheit des von ihm n. 5. selbst behaupteten Satzes zurücknehmen, nämlich daß das moralische Gesetz ein Princip a priori der Möglichkeit der Erfahrung sey, und folglich einen Hauptgrund seines moralischen Glaubens umstossen, oder er muß gestehen, daß selbst die Erfahrung, die wir von der Existenz moralischer Gesetze haben (n. 4.), uns von der Existenz unsrer transcendentalen Freyheit überzeuge w. z. e. w.

## 372.

Skizze des Kantischen Beweises von einem frommen Glauben an Gott u. ein künftiges Leben.

Ueber n. 2.) Hier sieht man in der Skizze, wie Hr. Kant bey aller erprobten Unwissenheit uns noch einen frommen Glauben an Gott und an ein künftiges Leben demonstrirt. Es geschieht also. „Die reine Vernunft sagt dir, du söllst schlechterdings thun, was sie dir durch ihre moralischen Sittenregeln erklärt, daß überhaupt ohne Rücksicht auf Erfahrung recht gethan sey, und dich der Glückseligkeit wenigst würdig machen kann (n. 3. et 4.). Ergo darfst du die Glückseligkeit sicher erwarten, wenn du thust, was du sollst; nicht in diesem Leben, weil die Erfahrung dawider ist; also in einem andern Leben. Diese Glückseligkeit in einem künftigen Leben ist nicht möglich ohne einem höchsten Urheber derselben. Also darfst du sicher auch für wahr annehmen, es

gebe

gebe einen solchen Urheber, d. i. einen Gott.“ Dieser Beweis soll ganz analog seyn mit dem folgenden: „Die Erfahrung überzeugt dich, daß etwas geschieht, d. i. anfangt zu seyn, was vor nicht war. Also muß es einen hinreichenden Grund seines Entstehens haben; nicht inner sich selbst, und in seiner Möglichkeit; weil es sonst unwechselbar existirte, das der Erfahrung widerspricht: also außer derselben. Nun wenn dieser äußere Grund nicht selbst unwechselbar existirte: so müßte auch er selbst einen fernern Grund seines Daseyns haben, und sofort könnte weder er, noch das, was wirklich gemäß der Erfahrung geschieht, in der That entstehen, wenn kein letzter Grund ihres Entstehens, d. i. wenn kein oberstes wirksames Princip davon existirte. Also existirt ein solches oberstes Princip.“

*Nun aber habe ich gegen die Analogie* dieser beyden Beweise gar vieles und grosses einzuwenden; 1) gegen die Analogie der ersten Vordersätze. Denn nach Hrn. Kant selbst hat nur die Erfahrung Ansehen genug mir ein authentisches Zeugniß zu geben vom dem, was geschieht. Die reine Vernunft geht in allen ihren moralischen Gesetzen, und besonders in ihren Imperativen, in ihrem: **du sollst absolut das thun**, über alle Erfahrung hinaus (n. 3.), und ist also auch hier durchaus dialektisch, d. i. handelt nur mit Scheine (232.). Wie kann sie mir ein authentisches reelles, objektivgültiges Zeugniß geben, daß ich das absolut thun soll, um

auch nur der Glückseligkeit würdig zu werden, da ich doch hievon selbst keine Erfahrung habe? Die Vordersätze dieser zween Beweise stehen also auf sehr ungleich sicherm Fuße. Der sinnliche Mensch wird sagen zu dem einen: **es geschieht was:** ja, das ist gewiß; weil es mir die Erfahrung zeugt. Zu dem andern, **ich soll dieß thun, um der Glückseligkeit würdig zu werden**, wird er sagen: aus welchem Grunde soll ich das für gewiß halten? Die Erfahrung ist immer dawider, daß der Tugendhafte der Glückseligkeit wirklich würdig werde, oder von Jemand wirksam derselben würdig geachtet werde. Meine reine Vernunft sagt mir es ganz allein, daß ich, und alle mir in den Erscheinungen vorschwebenden Menschen, nur den der Glückseligkeit würdig achten sollen, der so thut, wie sie sagt, daß wir thun sollen. Und sie giebt mir gar keinen andern Grund, als daß sie es sagt. Ich weiß nicht, ob es außer mir noch andere Menschen gebe: die ich in den Erscheinungen vor mir schweben sehe, sagen es zwar; aber zeigens nicht durch Werke, daß sie es glauben. Reine Vernunft- und Verstands-Principien, so wie die Verstandsbegriffe, haben nach Hrn. Kant außer der Anwendung auf die Erfahrung keine objektive Gültigkeit. Also auf das, **ich soll dieß thun**, sage ich kurzum: **nego majorem.**

2) Beyde Beweise sind in der Gestalt eines Enthymema vorgetragen, und im zweyten finde ich ganz leicht den darunter schon verstande-

nen zweyten Vordersatz, nämlich den ersten Hauptgrundsatz vom hinreichenden Grunde: alles, was geschieht, muß einen hinreichenden Grund seines Entstehens haben. Freylich konnte Hr. Kant nach seinen Grundsätzen a priori des Verstandes diesen Satz als einen synthetischen Satz nicht behaupten, sondern die reine Vernunft mußte schon da mit einem Vernunftschlusse zu Hülfe kommen (193. 195.). Aber für den ersten Beweis fällt mir kein anderer zweyter Vordersatz bey, als dieser: wenn ich das thun soll um mich der Glückseligkeit würdig zu machen, so darf ich die Glückseligkeit sicher erwarten, wenn ich es wirklich thue. Nun aber habe ich den ersten Zweifel über das Wörtchen darf (329. n. 2.). Heißt das nur so viel als, es ist mir erlaubt; ich werde nichts böses thun, wenn ich sicher erwarte, glückselig dadurch zu werden? Heißt es auch so viel als: ich werde weislich thun, wenn ich so was sicher erwarte? Oder heißt es gar: ich soll es erwarten, es sey nothwendig für mich selbst um mich der Glückseligkeit nicht unwürdig zu machen, so was zu erwarten? In was immer für einem Sinne aus diesen dreyen Hr. Kant es verstanden wissen will, fodere ich den hinreichenden Grund von diesem nothwendig darunter verstandenen Vordersatze des ersten Beweises. Darf ich es: d. i. ist es mir erlaubt, sicher daher meine Glückseligkeit zu erwarten? Das Verlangen nach so einer Glückseligkeit, als den allgemein herrschenden Willen, in mir über alle an-

dere

dere Neigungen festzusetzen? Ist es mir erlaubt das zu thun, ohne allen Grund? Oder aus dem alleinigen Grunde, daß mir die reine Vernunft ohne allem weitern Grund das sagt? Soll ich also auch dieses Sollen ohne alle Erfahrung auf das alleinige Principium der überall sonst dialektischen Vernunft annehmen, und alle andere Mittel einer mir itzt durch Erfahrung selbst möglichen Glückseligkeit fahren lassen? Ist dieses selbst vernünftig? Thue ich so in der That weislich, wenn ich ohne allen reellen Grund eine vollkommen ungewisse, wie immer vollkommene Glückseligkeit sicher erwarte, und deßwegen eine minder vollständige, aber aus der Erfahrung selbst mir sicher mögliche verwerfe? Hier möchte ich vom Hrn. Kant selbst vernehmen, wie er einem Mächtigen dieser Erde, ohne den Grund schon a priori vom Daseyn eines höchsten Urhebers, und eines nur nach der sittlichen Würde allen die Glückseligkeit mittheilenden Beherrschers aller Welt herzunehmen, diesen so nothwendig darunter verstandenen allgemeinen Vordersatz beweisen würde. Merken wir uns unterdessen die Beschwerlichkeit dieses Beweises: denn sie wird bald hernach noch um vieles größer erscheinen. Hr. Kant wird mir itzt schon verzeihen müssen, daß ich von ihm auch über alle Behauptungen seines frommen Glaubens eben so genaue Beweise fodere; nachdem er uns Metaphysikern über unser Wissenwollen durch Foderung der strengsten Beweise so viele Arbeit gemacht hat.

373.

Unrichtigkeit der Kantischen Begriffe von praktischen Gesetzen, und ihrem Ursprunge.

Ueber n. 3) Hr. Kant unterscheidet die praktischen Gesetze (Regeln wollt ich sie nur nennen) in die pragmatischen, und moralischen, und sagt 1) die pragmatischen sagen, was aus dem Beweggrunde der Glückseligkeit, die moralischen aber, was aus dem Beweggrunde nur der Würdigkeit glückselig zu seyn, zu thun sey. Nun sagen weder die pragmatischen Gesetze dem armen Menschen, er werde durch ihre Befolgung hier glückselig, oder durch ihre Nichtbefolgung immer unglückselig werden: denn eben deßwegen ruft Hr. Kant die moralischen Gesetze zu Hülfe, welche ihm sagen, er werde nur durch ihre Befolgung der Glückseligkeit würdig werden. Weder auch die moralischen Gesetze sagen ihms, daß er durch sie wirklich glückselig, oder im Falle ihrer Verachtung wirklich unglückselig werden werde. Denn Hr. Kant setzt so eine bloß spekulative Versicherung nicht dem moralischen Gesetze voraus, sondern raisonnirt nur erst aus dem voranstehenden moralischen Gesetze die Rechtmäßigkeit eines frommen Glaubens heraus. Wo ist denn der Imperativus dieser beyden Arten von Gesetzen? wo die auferlegte Nothwendigkeit zu thun, was sie sagen?

2) Er sagt ferner, die pragmatischen Gesetze (Klugheitsregeln nennt er sie) gründen sich auf Erfahrung, nicht aber die moralischen. Und ich frage nun auch Hrn. Kant: wie können denn

denn die pragmatischen Gesetze allgemein und nothwendig seyn? Die Erfahrung zeugt ja nur zufällig, was geschieht, und nicht, was allgemein und nothwendig geschehen muß? Wird Hr. Kant sie nun auch als lauter Begriffe a priori aufstellen, und dann nur für objektivgültig passiren lassen, wenn Erscheinungen sich unter selbe subsumiren lassen? Und nun wird er so wenig als aus seinen metaphysischen spekulativen Begriffen allgemeine synthetische Erfahrungsregeln a priori herausschnitzeln können.

3) Ferner müssen uns ja diese allgemeinen Klugheitsregeln (Weisheitsregeln wollte ich sagen) das wahre Gute und Böse vom Scheingu-ten und Scheinbösen unterscheiden lehren? Und nun dieß wird wohl nicht durch ein lauters verworrenes Erfahrungsgefühl (323.), sondern durch allgemeine Begriffe von der Natur und Möglichkeit der Handlungen, als Mitteln für sich selbst des größten wahren Guts geschehen müssen; und zwar um so mehr, weil die Erfahrung selbst, wenn sie einen Bürgen von der sittlichen Güte der Handlung abgeben müßte, uns oft zu sehr unrichtigen Sittenregeln führen würde (364. II.).

4) Und nun die moralischen Gesetze sollen ganz von aller Erfahrung abstrahiren, und ganz a priori erkannt werden können? Ich aber sage, es sey in alle diesem kein Wort wahr. Der Begriff der Handlung selbst, aus welchem die Güte, oder die Bosheit solcher Handlung soll er-

kannt werden, muß immer von der Erfahrung erholt werden; ob man schon nur aus der Möglichkeit und aus der unveränderlichen Natur derselben Handlung allgemein ihre nothwendige Güte oder Bosheit erkennet.

5) Endlich läugne ich durchaus, daß ohne Kenntniß von einer transcendentalen (d. i. eigentlichen) Freyheit moralische Gesetze a priori erkannt werden können, durch deren Beobachtung der Mensch der Glückseligkeit würdig werde. Denn das kann er nur, wenn er seine guten Handlungen unabhängig vom Naturgesetze der Kaussalität selbst anfängt.

374.

Unrichtige, und schier unredliche Voraussetzung des Hr. Kant vom wirklichen Daseyn moralischer Gesetze.

Ueber *n.* 4) Hr. Kant nimmt bloß mit Berufung auf den allgemeinen Menschensinn an, es gebe wirklich reine, absolut gebietende, moralische Gesetze *a priori*. Und ich widerspreche dieß alles durchaus für den Fall, daß, wie er selbst will, wir alle Menschen noch zum voraus keine gewisse Kenntniß von Gott haben. Sagt es doch Hr. Kant in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (S. 52.) mit dürren Worten: „ er lasse es unausgemacht, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sey.“ Sollte uns nicht diese einzige Stelle einen Aufschluß über die Redlichkeit der moralischen Gesinnung des Hrn. Kant selbst geben? Wie steht die Voraussetzung einer Pflicht

mit

mit dem problematischen unausgemacht seyn lassen derselben ?

Sein Berufen auf den allgemeinen Menschensinn heißt bey mir so viel als sich auf einen Schein der dialektischen Vernunft berufen. Denn sicher gründet sich dieser allgemeine Menschensinn von einem schlechthin gebietenden moralischen Gesetze schon auf das gewisse Fürwahrhalten vom Daseyn Gottes als unfehlbaren Belohners alles sittlichen Gutes, und Rächer des Bösen; welches schon die allgemeine dunkle Vernunft aus eben denselben dunkel erkannten Gründen allen Menschen eingiebt, aus welchen uns die deutlich denkende Vernunft eben dasselbe demonstrirt. Oder was macht denn jenen nöthigenden, einem jeden moralischen Gesetze eigentlichen, moralischen Zwang eines absoluten Gebothes aus, den der Imperativ, das du sollst, dem vernünftigen Willen anthut, um ohne Rücksicht auf Erfahrung zu thun, was man auch vorsieht, daß es hier mehr unglücklich als glücklich machen werde, bloß weil es würdig macht wie immer auf eine andere Weise glückselig zu werden ? Ist es was anders als die Gewißheit vom Daseyn eines Gottes, als Belohners der Tugend, und Rächers des Lasters ? Ich kenne wenigst gar kein anderes Sollen in dem so bestimmten Falle: weil die durch ein wahres Gesetz auferlegte moralische Nothwendigkeit zu handeln, wie es das Gesetz vorschreibt, nichts anders seyn kann, als die Erklärung, daß die Handlung ein



sicheres

sicheres und zugleich nothwendiges Mittel des durch sie allein möglichen Zweckes der Glückseligkeit für den Untergebenen sey.

2) Ich sage noch mehr. Selbst eine Menge bloß pragmatischer Gesetze, d. i. solcher Sittenregeln, welche unmittelbar bloß auf die allgemeine Glückseligkeit des gegenwärtigen Lebens durch Auflegung der ordentlichen Liebespflichten abzielen (366. VI. VII.), sind nicht mehr kenntlich, so bald wir setzen, man habe keine Gewißheit vom Daseyn Gottes zum voraus. Ich fodere alle Sittenlehrer heraus, sie sollen mir, ohne ein Daseyn Gottes vorauszusetzen, beweisen, daß alle Menschen, jeder für sich, ein so angebohrnes Freyheitsrecht haben (366. VIII.), daß ich, wenn ich der stärkere bin, nicht wenigst im Falle des nöthigen Gebrauchs eben so, wie andere Geschöpfe (als die Thiere zum Beyspiel) sie in meine Gewalt bringen, und zu meinem Nutzen, als Mittel meiner Privatglückseligkeit, auch mit ihrem Schaden, gebrauchen darf? Ich sage im Falle einer proportionirten Nothwendigkeit ihres Gebrauches. Denn ohne eine Art eines nothwendigen Gebrauchs soll ich auch ein Thier in seinem eigenen Wohlseyn nicht stören. Man beweise mir, daß ich nicht wenigst einen jeden zwingen dürfe, daß er mir die ohnehin schuldigen Liebespflichten und Dienste erweise, wofern er sie nicht selbst gutwillig erfüllen sollte?

3) Alles dieses gilt um so mehr, als wir nach dem Hrn. Kant nicht einmal wissen, ob es andere Menschen neben und außer uns gebe, oder ob alles nur ein Spiel unserer Erscheinungen sey.

## 375.

Ueber *n.* 5. und *n.* 6.) Itzt ist es für sich selbst klar, daß, da die Vordersätze des Hrn. Kant von n. 3. und n. 4. so sauber wegraisonnirt sind, die hier aus selben gezogenen Schlußfolgen ganz verschwinden. Die Vernunft sagt mir nur aus dem Grunde des vorausgesetzten Daseyns eines Gottes und künftigen Lebens: du sollst deinen Mitmenschen immer lieben wie dich selbst. Das ist denn nach des Hrn. Kant Dialektik blosser Schein. Wer beweist mir aus diesem Scheine daß es mir möglich sey, so allgemein immer alle Menschen zu lieben, wie mich selbst? Weiß ich doch nicht, ob es Menschen außer mir gebe. Die Vernunft übt nicht mehr, noch eine andere Kausalität durch ihre Beweggründe über meine Begehrungen und Abscheuen aus, als die Sinnlichkeit durch ihre Triebe. Und wenn keine eigene substanzielle wirkende Kraft in mir ist, so hat unter Willensäußerungen und Neigungen so wenig, als unter den sinnlichen, und verständigen, oder auch Vernunft-Kenntnissen eine andere Kausalität Platz, als bloß eine materielle, d. i eine solche, dadurch die vorhergehenden die nachfolgenden bloß möglich machen, aber nicht wirksam herfürbringen. Nun aber da sind bloß

Die objektive Realität der Principien der praktischen Vernunft wird offenbar unerweislich, wenn die spekulative Vernunft durchgehends nur dialektisch ist.

immer diejenigen Kenntnisse möglich, welche wirklich erfolgen; nicht aber auch die ihnen entgegengesetzten. Denn, selbst nach Hrn. Kants Grundsatz, ist nicht mehr möglich, als was wirklich ist (200.). So sind denn nur alsdann die guten, oder bösen moralischen Handlungen möglich, wenn sie wirklich erfolgen; nicht aber allgemein, wenn sie uns von der Vernunft durch den dialektischen Schein ihrer Imperativen gebothen, oder verbothen werden. Wenn also 1) keine systematische Natureinheit nach spekulativen Principien kann erwiesen werden, so werden wir sicher an eine moralische gar nicht denken dürfen. 2) Nichts aber ist alsdenn minder erwiesen, als die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, d. i. die objektive Realität der moralischen Vernunftprincipien. Und Hr. Kant bekennet es in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 95. u. 96. selbst, daß er keinen Beweis davon in der Gewalt zu haben behaupten könne.

## 376.

Widersprechende Begriffe des Hrn. Kant von einer möglichen moralischen, bloß intelligibeln Welt.

Ueber *n.* 7. Hier vermisse ich wahrlich den großen tiefsinnigen Hrn. Kant ganz und gar, und es deucht mir, einen dichterischen Raisonnär statt dessen vor mir zu haben, der alles im Bauche durchraisonnirt, was er gern möchte, daß wahr wäre. 1) Eine moralische (d. i. allen moralischen Vernunftgesetzen durchaus gemäße) Welt erklärt er schlechthin für was mögliches, aus

die-

diesem alleinigen Grunde, weil eine jede von einem moralischen Gesetze gebothene Handlung insonders für sich möglich ist. Ist dieser Schluß logisch? Kömmt er selbst mit den Grundsätzen des Hrn. Kant vom Widerstreit der reellen Erscheinungen (Krit. S. 273.) überein? Ja diejenigen Handlungen, so wirklich auf die Imperative der Vernunft erfolgten, müssen wohl auch eben damals, da sie erfolgten, möglich gewesen seyn. Aber von jenen, gegen welche die Sinnlichkeit das Feld behauptete, woher sollen wir ihre Möglichkeit erkennen? 2) Sie ist eine bloß intelligible Welt, eine bloße Vernunftidee, und ihre Idee geht doch nicht auf einen bloß intelligibeln Gegenstand? So sind also intellectio et objectum intelligibile nicht mehr die eigentlich nothwendigen correlativa? 3) Sie geht auf die Sinnenwelt (d. i. die Totalität aller Erscheinungen) aber **als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche.** Das glaube ich, heißt so viel, als: diese Idee hat die gedachte Sinnenwelt zum Gegenstande, aber nicht wie sie der Erfahrung nach wirklich ist (d. i. also nicht die Sinnenwelt), sondern wie sie seyn würde, wenn allen Imperativen der praktischen Vernunft der Erfolg entspräche. Und nun das glaube ich, sey nur eine intelligible Welt.

Ich frage aber wiederum: diese moralische Sinnenwelt ist sie ein Noumenon, oder ein Phoenomenon (217.)? Kein Phoenomenon ist sie einmal nicht. Also ein Noumenon. Und es

giebt also nun selbst nach Hrn. Kant eine objektivgültige mittelbare Anschauung eines Noumenon mittels des praktischen Verstandes (219); obschon nirgend außer der subjektiven Einheit des Denkens eine objektive gleichförmige, und zugleich wirkliche Einheit dieser mittelbaren Anschauung des praktischen Verstandes entspricht. 4) Hrn. Kant beliebt hier, uns mit einem corpus mysticum in seiner Sinnenwelt, weiß nicht was auszudrücken; welches zu errathen ich jedem andern überlasse. Wie viele Widersprüche!

## 377.

Die Moralgesetze werden nach Hrn Kants Grundsätze sowohl leerer Schein, als die Vernunftideen.

Ueber *n.* 8) Darf ich nun aber aus dem vorhergehenden sicher schließen: Hr. Kant sollte bey vorausgesetzter Unwissenheit vom Daseyn Gottes vielmehr gemäß seinen eigenen Grundsätzen geschlossen haben: **auch die moralischen Gesetze der praktischen Vernunft sind ebenfalls leerer Schein, und beruhen ganz allein auf dem Scheine vom Daseyn Gottes.** Denn ob er schon durch sein Berufen auf die Erfahrung (n. 4.) einen Vorsprung machen will durch das, daß es richtig sey, daß uns die Vernunft diesen allgemeinen Imperativ, oder Befehl gebe: **thue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu werden, ohne Rucksicht zu nehmen auf dessen Folgen in diesem Leben**: so wird er doch nicht verlangen können, daß wir a priori zum Grunde der objektiven Realität dieser bloß subjektiven, uns von der praktischen Vernunft auferlegten

Nothwendigkeit (dieses Imperatives) nichts weiter zu erkennen verlangen. Oder woher soll denn diese so grosse Ehrfurcht gegen unsre praktische Vernunft kommen; da wir von Hrn. Kant selbst schon so nachdrücklich gewarnt worden sind, ihren, nicht nur verworren aus vorgebrachten Sätzen, sonden auch den deutlich entwickelten, und in bester logischer Form fürgebrachten Beweisen derselben, des betrieglichen Scheins halben, mit welchem sie überall blendet, so oft sie sich über die Erfahrung mit ihren Ideen hinauswaget, nicht zu trauen?

Und nun wagt sich ja die praktische Vernunft mit ihren absoluten moralischen Gesetzen offenbar über alle Erfahrung mit ihrem, du sollst ꝛc. in jedem Falle hinaus, so oft ich aus aller Erfahrung gewiß weiß, daß mich die Tugend in diesem Leben nur unglücklich machen wird. Oder ist denn dieser Imperativ, dieses du sollst, was anders, als ein eben so verworrener Satz der praktischen gemeinen (gesunden) Vernunft, oder des Mutterwitzes, wie jener bloß spekulative, von eben diesem Mutterwitze auch schon in der Spekulation verworren einem jeden vernünftigen Menschen vorgetragene Satz: **es muß etwas außer mir geben, welches der Grund von dem ist, was in mir geschieht** (n. 2.)? Ist der praktische Mutterwitz nicht eines mit dem spekulativen Mutterwitz? Da uns nun der spekulative Mutterwitz mit seinen verworrenen Sätzen nach dem Hr. Kant so in den wichtigsten Sachen

chen betriegt, daß wir kaum durch die tiefsinnigsten Forschungen der hell und demonstrativ denkenden Vernunft auf die wahre Spur seines Betruges zu kommen im Stande sind: warum sollen wir gegen eben diesen unsern Mutterwitz, in Rücksicht auf seine praktischen Sätze, so grossen Respekt haben, und seine verworren vorgebrachten Imperativen, du sollst ꝛc. so mit blindem Gehorsame und Unterwerfung selbst unsrer hell denkenden Vernunft annehmen, ohne a priori zu diesem, du sollst, fragen zu dürfen: was ist denn der objektive Grund dieser bloß subjektiven Idee von Nothwendigkeit für mich das zu thun, wovon mir eben nur mein Mutterwitz sagt, daß ich dadurch verdienen werde glückselig zu seyn (Anmerkungen über n. 4. n. 2.), ob ich schon aller Erfahrung gemäß dadurch hier immer nur unglücklich werde?

Hr. Kant will uns freylich (Krit. S. 318.) überreden: „nur in Betracht der Natur gebe uns Erfahrung die Regel an die Hand, und sey die Quelle der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber sey Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins.“ Allein so eine Sprache steht nur dem zu, der transcendentale Freyheit anerkennt, nicht aber einem, der jene bezweifelt, und die Freyheit mit Naturgesetzen verbindet, und folglich ihre Handlungen zu Naturerscheinungen macht. Und itzt behaupte ich, Hr. Kant könne so wenig, als jemand anderer, einen andern objektiven Grund a priori von diesem bloß subjektiven,

jektiven, du sollst, der praktischen Vernunft angeben, als den spekulativen, schon von eben dieser Vernunft wenigst verworren anerkannten Satz: es ist ein Gott, welcher in einem künftigen Leben die Tugend belohnt, und das Laster straft. Und nun welche Beweisordnung ist es alsdann für einen so tiefsinnigen Kritiker der Vernunft, das, was zum durchgängigen Faden des Beweises a priori nothwendig vor allem, als der erste Vordersatz muß vorausgesetzt werden, nämlich das Fürwahrhalten vom Daseyn eines Gottes ꝛc. ganz vorbeylassen, und eben dasselbe hernach als eine Schlußfolge am Ende daraus zu schließen? Bey mir heißt dieß eine petitio principii im Beweisführen. Allein Hr. Kant wird halt die Imperativen, oder die moralischen Gesetze der praktischen Vernunft, so wie die logischen Denkformen und Begriffe des Verstandes, ohne weiters als a priori angenommen wissen wollen, und alsdenn ferner fodern, daß wir mit jener Probe ihrer Realität durch Anwendung derselben auf Erfahrung (n. 5.) uns begnügen lassen. Ich kann ihm aber aus guten, schon oben deutlich erwiesenen Gründen sagen, daß alle auf solche Art geführten Beweise nur eitel dialektischer Schein seyn.

## 378.

Ueber *n.* 9) Ganz gewiß ist es also, daß das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich in der Idee der Ver-

Die unzertrennliche Verbindung der Sittlich-

keit mit der Idee von Glückseligkeit wird dargethan.

Vernunft verbunden sey, aber nur in schlechthin umgekehrter Ordnung, als es uns Hr. Kant hier vorträgt. Nämlich die praktische Vernunft, wie es allein sich vernünftig denken läßt, setzt das Erkenntniß des objektiven Grundes der Möglichkeit (17.) eines subjektiven moralisch nöthigenden Erkenntnisses voraus, welcher kein anderer seyn kann, als der spekulative Satz: es ist ein Gott ꝛc.; und verbindet alsdann mit dieser ersten spekulativen Erkenntniß die zweyte von der moralischen Nothwendigkeit, welche durch jene erst möglich wird. Und so geschieht für sich selbst nur erst in der Idee der Vernunft die bloß subjektive Verbindung der Kenntnisse vom Daseyn Gottes und eines künftigen Lebens, und von absoluter Nothwendigkeit den moralischen Regeln nachzuleben, um würdig zu werden, die Glückseligkeit dermaleinst dafür als einen Lohn von Gott in einem andern Leben zu empfangen. Aber die Nothwendigkeit dieser Verbindung solcher Kenntnisse in dieser Ordnung ist keine moralische Nothwendigkeit, kein moralisches Gesetz mehr der praktischen Vernunft, sondern sie ist ein Naturgesetz der spekulativ und analytisch schließenden Vernunft.

Hr. Kant hat also sehr zweydeutig gesagt, nothwendig sey es auch nach der Vernunft im Theoretischen diese Verbindung zu machen. Denn, wie es aus dem Gebrauche erhellet, den er von diesem Satze in der Folge gemacht hat: so will er ein praktisches Vernunftgesetz daraus

machen,

machen, daß wir diese Verbindung, aber in umgekehrter Ordnung, so nämlich, machen sollen, daß wir aus den absoluten Imperativen der praktischen Vernunft, mit welchen sie uns unerachtet einer der Tugend ungünstigen Erfahrung dieses Lebens, Tugend schlechthin überall befiehlt, ein zweytes moralisches Gesetz eben dieser praktischen Vernunft schließen sollen, durch welches sie uns, als durch einen neuen Imperativ befiehlt: Glaube, es sey ein Gott, und ein künftiges Leben. Noch einmal: das heiß ich einen durch reine Sophisme a priori erzwungenen Schein. Denn wenn der einzige erste objektive Grund der Realität der subjektiven moralischen Nothwendigkeit aller Imperativen der praktischen Vernunft unerweislich, uns unbewußt, und nur dialektisch uns von der Vernunft vorgebildet ist, so bleibt alles dialektischer Schein, was sich auf solchen blossen subjektiven Schein gründet.

## 379.

Ueber *n.* 10) muß ich dem Hrn. Kant zugestehen, daß er in den dort enthaltenen Sätzen ganz richtig denkt, und dann jenen Moralisten, welche eine bloß philosophische Moral aufstellen wollen, in welcher von einem Daseyn Gottes als Handhabers aller Moralität ganz abstrahirt wird, recht eine feine Lektion giebt; da er zeigt, daß solchen Sittenregeln einer pur philosophischen Moral aller absoluter Imperativ, alle absolute moralische Nöthigung durchaus mangle: weil sie

Hr. Kant denkt richtig von der Unzulänglichkeit aller Moral, welche vom Daseyn Gottes abstrahirt.

die,

die, aus der Befolgung solcher Sittenregeln allein erfolgende Glückseligkeit, als einen dringend verlangten Zweck, nur bedingnißweise versprechen können, nämlich, wenn alle Menschen thun, was sie gemäß eben dieser Regeln thun sollen; von welcher Bedingniß aber eben die allgemeine Erfahrung lehrt, daß sie von den wenigsten Menschen wirklich erfüllt werde. Denn hiedurch verlieren, bey dem grossen Reize der sinnlichen Triebe, die Beweggründe der Vernunft, wenn sie keine andere Glückseligkeit zu ihrem Grunde haben, als welche eine unmittelbare Folge der gemeinsamen Befolgung der Sittenregeln auf Seite aller Menschen seyn soll, alle hinlängliche Verhältniß ihrer Kraft. Ja es bleibt der praktischen Vernunft, bey der wirklichen Erfahrung der Unmöglichkeit, durch den Befolg ihrer bloß spekulativen Regeln den Hauptzweck aller Begierden, d. i. die Glückseligkeit zu erlangen, kaum einiges Ansehen mehr übrig, wenigst in allen den Fällen, wo man leicht vorsieht, daß man der bekannten Unsittlichkeit anderer Menschen halben durch Tugend nur sich unglücklich machen werde, anbey aber wirklich physische Macht genug habe, sich der physisch guten Folgen des Lasters zu versichern.

## 380.

Doch das blosse Ideal des höchsten Guts, das

Ueber n. 11) Hier merke man 1) daß das Ideal des höchsten Guts, von dem hier Hr. Kant redet, nichts als eine subjektive Idee

eines

eines die Würdigkeit der sittlichen Tugend mit Glückseligkeit verbindenden Gottes sey, von deren Realität gänzlich abstrahirt wird. 2) Nur in diesem Ideale, sagt Hr. Kant (d. i. in dieser bloß subjektiven Idee) kann die reine Vernunft den Grund der praktisch nothwendigen Verknüpfung beyder Elemente des höchsten abgeleiteten Guts (d. i. des nach n. 9. uns gebiethenden Gesetzes, theoretisch die Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Würde eines durchaus sittlichen Wohlverhaltens anzunehmen) antreffen.

Hr. Kant aufstellt, kann Moralgesetzen keine Kraft beylegen.

Antwort. In der bloß subjektiven Idee, d. i. in dem, daß wir diese Idee in uns bloß entwerfen, kann die gesunde Vernunft so lang noch gar keinen Grund von einem moralischen Zwang, oder Nothwendigkeit antreffen, der uns dringen könnte, so eine Verknüpfung theoretisch anzunehmen; als lang sie von der objektiven Realität dieser blossen Idee gar nichts weiß. 3) Die gesunde Vernunft kann uns also auch, ohne allen Grund einer erkannten objektiven Realität dieser Idee, weder vernünftig verbinden diese Idee als objektivgültig anzunehmen, noch kann sie aus dem blossen Grunde dieser subjektiven Idee uns verbinden, theoretisch die objektive Verbindung der sittlichen Würde mit der Glückseligkeit anzunehmen, und folglich ist es nicht wahr, daß uns die reine praktische Vernunft diese zwo Voraussetzungen, ohne vorher von der objektiven Realität unsers Ideals des

höch-

höchsten Guts durch einen spekulativen Beweis Gewißheit zu haben, zum Gesetze macht. 4) Die moralischen Gesetze sind denn ohne Voraussetzung eines spekulativen Beweises vom Daseyn Gottes wirklich in dem Kopfe des Hrn. Kant leere Hirngespinnste, und können eben deßwegen keine Gebothe seyn, weil sie wirklich a priori keine Art von zureichenden Verheissungen und Drohungen bey sich führen. 5) Und so hat endlich die praktische Vernunft ohne dem Beweise der spekulativen Vernunft vom Daseyn Gottes gar keinen Grund uns zu nöthigen auch die Idee von einem dergleichen unsrigen Stande anzunehmen, in welchem der Tugend sicher die Glückseligkeit eines künftigen Lebens entspricht.

## 381.

Hr. Kant kehrt alle Schlußordnung um.

Ueber *nn.* 12. und 13) Hr. Kant sagt hier nichts, als was wir alle längst gewußt haben, nämlich daß nicht nur Regeln, sondern auch moralischer Zwang zu wahren sittlichen Gesetzen vonnöthen sind, und daß die Aussichten bloß auf die wirklichen Folgen der Tugend und des Lasters in diesem Leben, wie uns solche die einförmige Erfahrung lehrt, nichts von einem solchen hinreichenden moralischen Zwang in sich enthalten. Fürwahr, wenn uns die innerste Erfahrung, bey allem Witzeln gegen selbe, einen Zweifel über die wirkliche Freyheit überließe, und wenn wir folglich nur denken könnten, alles gehe allein nach Naturgesetzen; so hörten selbst

jene

jene Sittenregeln in einer Menge von Fällen auf, oder müßten um vieles geändert werden. Und nun aus diesen sollte er geradezu schließen: also wenn wir vom Daseyn eines Gottes als Belohner der Tugend und Strafer des Bösen in einem künftigen Leben nichts wissen, so fällt alle Art von Gesetzen von allen sittlichen Regeln weg. Er kehrt es aber schlechthin um, und nimmt wider alle Vernunft an, es gebe unabhängig von aller sichern Wissenschaft vom Daseyn so eines Gottes, unmittelbar kenntliche moralische Zwanggesetze. Und eben das ist es, was ich, und ich glaube, mit mir alle gründlich denkenden Moralisten, geradezu widersprechen. 2) Noch mehr widerspreche ich, daß uns die Vernunft durch ein so reflexes moralisches Zwanggesetz nöthigen könne, ohne allem spekulativem Grunde der objektiven Realität eine leere Idee vom Daseyn Gottes anzunehmen. Alles was die praktische Vernunft in solchem Falle könnte, ist bloß, daß sie uns sagte, sehr rechtmäßig würden wir thun, da wir wünschten, es möchte wirklich ein Gott seyn, der wenigst in einem künftigen Leben der reinen Tugend die Glückseligkeit verschaffte, deren sie würdig ist, und doch in diesem Leben niemals theilhaftig wird.

Und wenn wir denn diesem Wunsche gemäß, wie wir es öft thun, das wirklich für wahr hielten, was wir sehnlichst zu wünschen alle Ursache hätten, so hätte dieses Fürwahrhalten selbst nicht mehr Kraft und Festigkeit, als unser

Wunsch,

Wunsch, mit dem wir wirklich das Daseyn eines Gottes wünschten. Es könnte also nicht den sittlichen Regeln dienen, welche die Vernunft, so weit sie bloß pragmatisch sind, auch ohne Kenntniß Gottes einsehen kann, selbst die Kraft von Zwanggesetzen zu geben; weil vielmehr so ein Fürwahrhalten des Daseyns Gottes selbst alle seine Festigkeit nur von einer schon vorläufigen Anhänglichkeit des Willens an alles, was die Sittenregeln als des Menschen würdig empfehlen, herhaben kann. Nur könnte es zu einer schwachen Aufmunterung dienen, welche man sich selbst oft in einer guten Laune auch aus dem macht, was man heftig wünscht, wenn man sich solches wenigst als möglich vorstellt. Die Unrichtigkeit des Ausdruckes, welche in dem vierten Satze des Hrn. Kant n. 12. vorkömmt, will ich hier, als was minder zur Sache gehöriges, vorbeygehen.



Das Eitle der Kantischen Moraltheologie, u. ihrer Vorzüge vor speculativer Theologie, wird ins Licht gestellt.

Ueber n. 14) habe ich noch vieles zu erinnern. 1) Alles, was Hr. Kant da mit grossen Worten sagt, fällt aus den vorher schon von mir angebrachten Gründen ohnehin weg. Hr. Kant hätte schon aus dem allein sein Raisonnement für unrichtig halten sollen, daß so was noch keiner gesunden Menschenvernunft eingefallen ist, Gebothe Gottes vorauszusetzen, ehevor man von Gott was weiß, und erst aus selben sich den Glauben an das Daseyn Gottes zum

Gesetze

Gesetze machen. Widersinnig ist es gewiß, Gesetze voraus setzen, und aus selben erst das schliessen, was allein erst den Zwang solcher Gesetze, das ist, das wesentliche eines Gesetzes ausmachen kann. 2) Alle jene Vollkommenheiten Gottes, welche Hr. Kant erst aus dem schon zum voraus erkannten Zwanggesetze heraus raisonnirt, müssen nothwendig schon zuvor als wirklich vorhanden, verworren, oder deutlich, durch die gemeine, oder durch die demonstrative Vernunft erkennt werden, ehe wir ein wahres Zwanggesetz zu den Sittenregeln hinzu denken und als wirklich mit selben verbunden sicher erkennen können. Denn ohne eine Wissenschaft Gottes können wir wohl pragmatische Sittengesetze (wie sie Hr. Kant wiederum mit einem neuen, und zwar griechischen Namen ganz unnöthig nennt) d. i. blosse, doch allgemeine, und nothwendige Regeln unsers Thuns und Unterlassens allein aus der Natur unsers Wesens und unserer Handlungen erkennen; welche, wenn alle Menschen richtig nnd immer befolgten, schon hier eine Art von sehr grosser Glückseligkeit allgemein entstehen würde; so eine nämlich, dergleichen eine durch die gesammten, zu einem gemeinsamen Zweck des allgemeinen Besten in die hiezu schicklichste Ordnung eben durch jene Sittenregeln gebrachten Menschenkräfte, bey der gegenwärtigen Lage, und bey der zu gleichem Zwecke einstimmigen Ordnung der übrigen Naturkräfte, und ihrer Naturgesetze absolut möglich wäre.

Eine jede etwas aufgeklärtere Vernunft, welche diese Möglichkeit so einer gemeinsamen Glückseligkeit aller Menschen zu erkennen hinreicht, wird seiner und anderer Menschen halben wünschen, daß alle Menschen diese so allgemein beglückenden Regeln wirklich beobachteten, und so denn jene, durch sie allein itzt mögliche Glückseligkeit wirklich sammt ihr erreichten. Allein da sie auf die wirkliche Erfahrung zurück sieht, wie wenige Menschen sich diese Regeln richtig zu erkennen bestreben, und wie noch viel wenigere sie vollziehen; so wird sie wünschen, daß ein Wesen von höherer Art wäre, welches der blinden und unweisen Menschheit durch stärkere Triebe und durch einen mächtigern Gesetzzwang zu Hülfe käme. Hier wird sie sich dieses Wesen etwa so denken, daß es, um diesen Zweck der allgemeinen Befolgung der Sittenregeln von den gesammten Menschen zu erhalten, so beschaffen seyn müßte, wie es der Hr. Kant hier n. 3. auszeichnet. Bald wird sie sich durch eben diesen Wunsch angetrieben fühlen, dem wirklichen Daseyn so eines für die ganze Menschheit erwünschlichen Wesens nachzuspüren.

Allein so lange sie von diesem Daseyn gar keine Wissenschaft einzuholen im Stande wäre, wenn sie weder in ihren verworrenen Vorstellungen, noch in der deutlichen Entwicklung derselben einen hinreichenden Grund von dem wirklichen Daseyn eines so erwünschlichen allgemeinen Regenten der Menschheit fände; woher sollte sie den

Grund,

Grund oder die Möglichkeit einer Vorstellung von einer neuen moralischen Nothwendigkeit, oder von einem sittlichen Zwange hernehmen, mittels welches sie ihre Imperativen verstärken könnte, mit denen sie jene ersten Sittenregeln uns bisher empfahl? Ja woher sollte sie den Grund finden uns noch dazu zu gebiethen, uns moralisch zu nöthigen, das wirkliche Daseyn so eines allgemein beglückenden Wesens für wahr zu halten? Nichts weiters also kann die bloß natürliche Moral, als bey der Erfahrung der höchsten Bedürfniß auf Seite der ganzen Menschheit einer übermenschlichen Hülfe, die sie veranlasset, den Gedanken von der Art jenes Wesens in uns zu erwecken, welches so einer Bedürfniß steuern sollte. Ob aber so ein Wesen möglich, ob es wirklich sey, hievon kann uns die Moral, und die ganze sogenannte bloß praktische Vernunft gar nichts sagen. Itzt bleiben also die bloß pragmatischen Sittenregeln in ihrer ersten Unkraft. Selbst ihre Weisheit bey so vielem Widersprechen der Erfahrung wird zweifelhaftig, und die Würde der reinen Tugend fällt mehr in das Scheinbare, als Reelle. Da wir aber doch auch keine andern Mittel der allgemeinen Glückseligkeit nicht auszufinden im Stande sind, als die gemeinsame Befolgung der Vernunftmoral, so werden wir immer auf die Idee eines höchsten Wesens zurückkommen, welches dieser Moral Sanktion gebe. Daß wir es alsdann wünschen, möglich, ja wirklich zu seyn, ist eine nothwendige, selbst nicht mehr insbesondere moralische, sondern natürliche

Folge unsrer allgemeinen natürlichen Sehnsucht nach Glückseligkeit; welche Folge die praktische Vernunft zwar selbst gutheißt, aber nicht nöthig hat, sie erst uns durch ein neues moralisches Gesetz zu gebiethen.

Aber wohlgemerkt! dieser Wunsch ist nur alsdann eine nothwendige Folge unserer Sehnsucht nach Glückseligkeit, wenn wir schon ehevor von der herrschenden Vorliebe jener deutlich erkannten allein wahren Mittel der Glückseligkeit eingenommen sind, welche uns die Moral durch ihre bloß natürlichen Sittenregeln, als die allein eines Menschen würdigen Mittel derselben, vorschlägt. Ist dieses nicht; ja verabscheuen wir etwa selbst diese strengen Vorschriften der natürlichen Vernunft; haben wir noch dazu Macht genug unter den Menschen, auf eine jenen Vorschriften ganz entgegengesetzte Art uns eine, etwa gar hier nur allein mögliche Glückseligkeit zu verschaffen: woher sollte selbst die praktische Vernunft einen Grund finden, uns bey solcher Beschaffenheit einen Wunsch nach dem Daseyn eines Gottes aufzudringen? Und selbst der Wunsch von einer Sache, von deren Möglichkeit wir gar nichts wissen können, kann er wohl grosse Kraft über unsere ihm widrigen Neigungen der Sinnlichkeit enthalten? Sollte sie uns wenigst fürchten machen können, er möchte etwa doch als ein Rächer des Lasters da seyn? Und welche Kraft sollte so eine Furcht eines unbekannten Dinges haben, von dem man gar nicht weiß, auch nur

ob es möglich sey? Sagt uns nicht vielmehr alle gesunde Vernunft selbst, es sey jene Furcht immer unvernünftig, welche alles nur bloß mögliches mit Unruhe fürchtet? Und wie soll sie grosse Furcht vor einem vielleicht nicht einmal möglichen Gott empfehlen? und auch jenen noch empfehlen, welche in der Bosheit ihres Herzens innigst wünschen, es sey kein Gott?

3) Und nun so ein Führen auf den blossen, auch seiner Möglichkeit halben noch durchaus zweifelhaften Begriff von Gott, dieß soll ein mächtiger Vorzug der Moraltheologie eines Hrn. Kant vor der spekulativen Theologie aller anderer bisherigen Theologen seyn? „Die spekulative Theologie, sagt er, weise uns nicht einmal auf so einen Begriff von Gott aus objektiven Gründen hin. Denn wir finden in dieser letztern durchaus nicht einen einigen bedeutenden Grund, nur ein einiges Wesen anzunehmen, welches wir allen Naturursachen (etwa so, wie allen Willensfreyheiten der Menschen) vorzusetzen, und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängend zu machen Ursache hätten.“

Nun so lasset uns dann die Gründe, welche die oben bestimmte reine Vernunftmoral in der That darbringt, um uns auf den Begriff von Gott und zu dessen Wunsch zu führen, noch einmal kürzlich auch nur mit jenem Grunde vergleichen, durch welchen uns die spekulative Vernunft eben auch zuerst nur hinweiser.

Wie wir eben in der nächst vorhergehenden Anmerkung gesehen haben, so zeigt uns die Vernunftmoral gar keinen Grund von der Möglichkeit oder Wirklichkeit, und noch minder von physischer Nothwendigkeit der Verbindung unsers Daseyns mit einem höchsten moralischen Gesetzgeber und Beherrscher aller Willensfreyheiten, sondern bloß eine, nicht absolut physische, sondern nur moralische Bedürfniß auf Seite der Menschheit einer übermenschlichen moralischen Kraft, welche fähig sey mehr Zwang der Freyheit aller Menschen anzuthun, um sie alle auf einen, ihnen allen gemeinsam erwünschlichsten Zweck zu leiten. Wie wir niemal erfahren, daß die Einheit dieses Zweckes wirklich werde, so können wir selbst nach den Postulaten des Hrn. Kant nicht wissen, ob sie auch mittels eines solchen Gottes, wie, und wann immer, möglich wäre. Und das ist nun alles, wozu uns die blosse Vernunftmoral im Bezug auf Gott führt. Die spekulative Theologie hingegen, was thut sie? Unzählbare Millionen von Naturursachen in unbegreiflich größerer Menge, als Menschen sind, sieht sie vor ihren Augen, deren jede für sich allein ihrem Wesen nach eben so unbestimmt ist zu dieser oder jener Reihe ihrer wechselnden Veränderungen und Wirkungen, als die Freyheit der vernünftigen Wesen zu diesen oder jenen sittlichen Handlungen. Sie sieht sie aber wirklich bestimmt zu einer wirklichen Einheit eines wirklichen Zweckes, den sie durch ihre ihnen selbst bloß zufällige Ordnung wirklich machen, nämlich daß sie durch

alle ihre regelmäßigsten und einförmigsten Veränderungen und Wirkungen sich der Freyheit aller Menschen wirklich als lauter taugliche Mittel darbieten, mittels eines allgemeinen, den moralischen Vernunftregeln gemäßen Gebrauchs derselben ihre gemeinsame Glückseligkeit zu befördern. Diese Einheit eines objektiven Zweckes ist wirklich in allen Naturursachen.

Und doch sind alle Naturursachen durch sich selbst und durch ihre innere Natur allein zur Wirklichkeit dieses Zweckes vielweniger bestimmt, als die Freyheiten der Menschen zur wirklichen Einheit des Zweckes der gemeinsamen Glückseligkeit. Denn diese Freyheit wird doch durch einen ihr schlechthin wesentlichen Hang zur Bewirkung derselben Glückseligkeit hingetrieben. Die Naturursachen aber, wie sie keiner eigenen Glückseligkeit fähig sind, so können sie auch durch keinen solchen Trieb auch nur überhaupt zur Bewirkung so einer Einheit dieses Zweckes getrieben werden. Die eigene wesentliche Unbestimmtheit der menschlichen Freyheit, und der Mangel eigener genugsam kraftvoller Zusammenwirkung der Menschen führt uns zu dem Gefühl unsrer Bedürfniß einer übermenschlichen, zwar moralischen, aber doch auch physisch nachdrücklichern Bestimmung und Nöthigung der allgemeinen Freyheit der Menschen, diese Einheit des moralisch möglichen Zweckes wirklich zu machen. Soll uns die wesentliche Unbestimmtheit aller Naturursachen zur wirklichen Einstimmung in Bewirkung

des gegenwärtigen Zweckes nicht auch zur klaren und gewissen Erkenntniß ihrer ebenmäßigen weit größern Bedürfniß eines höhern Wesens sicher hinführen; welches als ihnen allen insgesammt vorgesetzt, sie alle nach dieser Einheit des Zweckes in eine gehörige Ordnung, der Lage und der Zeit nach, zum Beßten der gesammten Menschheit zu bestimmen hinreichende Weisheit, Macht, und Güte habe?

Gleichwie aber die ganze unermessene Natur, nicht mehr wie die menschliche Freyheit, in ihrer eigenen Unbestimmtheit, noch in einer blossen Bedürfniß wirklich besteht, sondern durchaus wirklich nach dieser Einheit des herrlichsten Zweckes bestimmt ist; soll uns die spekulative Theologie aus so einer Betrachtung der wirklichen Einheit der Naturbestimmung nicht weiter, nicht näher, selbst zur Erkenntniß der Wirklichkeit, und folglich auch der Möglichkeit eines einzigen obersten Weltregenten führen; welcher, gleichwie er eben durch die nähere Bestimmung der unveränderlichen allgemeinen Gesetze der Naturursachen auch die Sittengesetze der Vernunft erst möglich gemacht, und grossen Theils auch selbst erst näher bestimmt hat, uns durch eben so eine Bestimmung seinen gutmeinenden, aber auch ernstlichen Willen genug zu verstehen giebt, wie nachdrücklich er wolle, daß wir dem grossen Zwecke, zu dem er unsers Beßten halben die ganze Natur schon gestimmt hat, auch unsre Hand biethen, und durch guten freyen Gebrauch so reichliche,

uns von ihm vorbereitete Mittel wirklich zu machen bestreben sollen. Ich berufe mich auf alle gesunde Vernunft und gründliche Logik, ob ich, oder Hr. Kant hier Recht habe?

## 383.

Ueber n. 15.) Wie ganz unordentlich und geradezu umgekehrt, gegen alle Vernunft ist nun die Schlußordnung des Hrn. Kant hier bey diesem Numer. Er hat nichts weiter erwiesen, als daß uns die blosse Vernunftmoral auf das Gefühl unsrer Bedürfniß, und endlich auf den schwächlichen Wunsch des Daseyns eines höchsten Gesetzgebers führe, ohne uns von dessen Möglichkeit, und noch mehr, ohne uns von der Wirklichkeit die mindeste Kenntniß verschaffen zu können. Und itzt will er erst aus so einer armen Kenntniß und dem blossen Wunsche die Kenntniß der wirklichen zweckmäßigen Einheit der Naturursachen herleiten. Er merkt nicht, daß wir nothwendig zuerst diese zweckmäßige Einheit aller Naturursachen und Kräfte schon kennen müssen, ehevor uns die Vernunft durch bestimmte Sittenregeln den zweckmäßigen Gebrauch derselben vorschreiben kann. Allein oft wurde ich gereizet einen Verdacht zu schöpfen, Hr. Kant habe sich geflissentlich vorgenommen einen Versuch zu machen, ob sich nicht alle Ordnung bisher für richtig angenommener Beweise schlechthin umkehren, und aus jeder Schlußfolge sich ihre Vordersätze eben so beweisen liessen. Denn doch! wie konnte er dem nur gewünschten,

Wieder eine geradezu umgekehrte Schlußordnung des Hrn. Kant.

wünschten, vielleicht nicht einmal möglichen Weltregenten schon wirkliche Einheit der Zwecke in physischer und moralischer Regierung der Welt andichten, wenn je auch diese Einheit wirklich nach dem Sinn des Hrn. Kant mehr als ein frommer Wunsch seyn sollte? Ist es aber mehr nicht, wie dient es denn zur Vereinigung der praktischen mit der spekulativen Vernunft? Wünschen wir denn auch in der Spekulation? Welche Eitelkeit eines dunkeln Raisonnirens durch lauter Sprünge!

## 384.

Ein neues Beyspiel seiner durchgehends umgekehrten Denkart.

Ueber n. 16.) Hier erreicht die Dreustigkeit, auf dem einmal angenommenen Wege des Beweises durchzubrechen, wahrhaft ihren höchsten Grad. Die erhabensten Zwecke der Moralität, d. i. sittliche Würde mit Glückseligkeit wirklich belohnt, sollen der Leitfaden selbst aller Kenntniß der systematischen Einheit der Natur durch Erfahrung seyn. Und erst alsdann soll uns die in solcher Ordnung erlangte Kenntniß der Natur als ein Mittel zur Beförderung eben jener höchsten Zwecke dienen. Diese höchsten Zwecke selbst erkennen wir aber nur durch die reine praktische Vernunft. Hr. Kant muß sich also nothwendig die Sache so vorstellen. Zu allererst bey noch düsterm Stillschweigen der spekulativen Vernunft macht die reine praktische Vernunft ihren absoluten Imperativus: mache dich schlechthin durch Sittlichkeit aller deiner freyen Handlungen

würdig,

würdig, glückselig zu werden. Denn obschon in diesem Leben, nach dem Zeugniß aller Erfahrung, keine Glückseligkeit dadurch für dich zu hoffen ist, so ist vielleicht doch ein Gott, der dir dafür in einem künftigen Leben die Seligkeit zum Lohn giebt, und du thust nicht unrecht, wenn du als wahr annimmst, was für dich so sehr erwünschlich wäre. Und nun dieß sollen die ersten Vernunftprincipien seyn, aus welchen wir erst die Einheit der Natur und ihre wirkliche Tauglichkeit erkennen, und als Mittel zu diesen höchsten Zwecken der sittlichen Würde und der künftigen Glückseligkeit zu dienen. Nicht die spekulative Kenntniß der Natur und ihrer einstimmenden durchgängigen Geschicklichkeit, mir als Mittel zur Glückseligkeit zu dienen, soll ein Princip der praktischen Kenntniß seyn: brauche die Natur nicht anders, als nach der Weise, wie sie dir ein Mittel zu deiner Glückseligkeit seyn kann; sondern diese praktische Regel geht voraus, und ist das Princip der Kenntniß, mit welcher wir erst die zweckmäßige Tauglichkeit der Natur in Erfahrung bringen.

Kurz: Hr. Kant will, die praktische Vernunft gebiethe uns die Zwecke thätigst zu verlangen, ehevor wir wissen, ob sie möglich sind, und die Mittel zweckmäßig zu gebrauchen, ehevor wir wissen, ob sie die Tauglichkeit eines Mittels zum Zwecke an sich haben. Wir alten Moralisten aber hatten unrecht, da wir bisher immer einen Zweck nur dasjenige Gut nannten, dessen Vorhersehung, als einer uns möglichen

und eben darum unsers Begehrens würdigen Sache, uns zum Beweggrunde wird, selbes wirklich zu machen, und als gegenwärtig zu genieſſen. Was Hr. Kant n. 5. 6. 7. vorbringt, ist eitle, von der Vorliebe zu seinem einmal gefaßten Systeme vorgeschmeichelte Erdichtung: weil es ganz gewiß ist, daß die christliche Religion zu gleicher Zeit die hohen Begriffe von Gott und einem künftigen Leben mit ihrer reinen Sittenlehre verbreitet, und immer durch die vorausgesetzte Gewißheit der spekulativen Grundlehren von jenen, die Nothwendigkeit sich durch sittliche Vollkommenheit der Gnade Gottes würdig zu machen erwiesen habe.

## 385.

Man läugnet nicht, daß es ohne Gott doch noch gute und böse Handlungen, sondern nur, daß es wahre Gesetze geben würde, die uns selbe geböthen und verböthen.

**Ueber** n. 17.) Längst wußten wir es, daß unsere Handlungen kraft ihrer Natur eine innere Güte, oder eine Bösartigkeit, d. i. eine Uebereinstimmung ihrer innern Bestimmungen, oder einen Widerstreit mit dem Zwecke unsrer und anderer Menschen wahren Glückseligkeit an sich haben, in deren Ansehen die praktische Vernunft uns die einen vorschreibe, und die anderen verbiethe, ohne noch Gott als Gesetzgeber vorauszusetzen, welcher uns durch die Erklärung seines festen Willens, die Nichtbefolgung der uns von der Vernunft vorgetragenen Sittenregeln durch angemessene Strafen zu rächen, dazu nöthige, und also mittels eines solchen sittlichen Zwangs die blossen Sittenregeln der praktischen Vernunft

zu

zu eigentlichen Gesetzen mache. Gründlichen Moralisten ist noch viel weniger eingefallen, die natürlichen Sittenregeln selbst bloß von einem zufälligen Willen Gottes, ohne einen in der Natur der sittlichen Handlungen selbst schon liegenden Grund herzuleiten. Hr. Kant kann eine genaue Deduktion in meiner Ethica univ. christ. §§. 300. bis 340. hievon finden.

Aber das wird kein gründlich denkender Philosoph dem Hrn. Kant jemals zugestehen, daß die praktische Vernunft ihre Sittenregeln mit jener Kraft der absoluten moralischen Nothwendigkeit, selbe zu beobachten, einschärfen könne, durch welche eine thätige Begierde, durch derselben Beobachtung sich wirklich glückselig zu machen, und eine eben so thätige Furcht der so dringend gewunschenen Glückseligkeit durch ihre Uebertretung für immer verlurstigt zu werden aufs Spiel gesetzt werde; wenn nicht die spekulative Vernunft ihr mit Kenntnissen vorausgeht, durch welche sie uns erstens von der physischen Güte oder Bösartigkeit unsrer freyen Handlungen, dann vom Daseyn, und endlich auch vom unveränderlichen Willen Gottes, ein die Tugend durch Glückseligkeit belohnender, und das Laster durch Unglückseligkeit bestrafender Handhaber ihrer praktischen Vernunftregeln zu seyn vergewisset.

## 386.

Wahrer Gehalt aller Beweise der kantischen Deduktion von einem frommen Glauben an Gott aus der Moral.

Der offenbare Schluß aus allen diesen, immer volle Ueberzeugung mit sich führenden Anmerkungen giebt sich nun von selbst, nämlich:

1) Ohne allem vorhergehenden Wissen der spekulativen Vernunft vom Daseyn eines Gottes, als eines unfehlbaren, die pragmatischen Regeln der praktischen Vernunft uns zudringenden Gesetzen und Bedingungen einer gewissen Glückseligkeit aufstellenden Weltregenten, kann und muß doch in einem schon sonst moralisch gutgesinnten Gemüthe der sehnlichste Wunsch entstehen, daß doch so ein höchstes Wesen möglich und wirklich seyn möchte, welches der reinen Tugend zu jenem grossen Zweck der Glückseligkeit wenigst in einem künftigen Leben verhilflich wäre, dessen sie so würdig ist.

2) Ein jeder so beschaffene Mensch thut nach einem gewissen Grundsatz der praktischen Vernunft recht, wenn er, obschon bloß weil er es so wünscht, fest glaubt, es sey ein Gott, welcher die Tugend in einem künftigen Leben mit Glückseligkeit wirklich, ihrer Würde gemäß, belohne: weil dieser feste Glaube mich allein in meiner guten moralischen Gesinnung durch die Hoffnung des höchsten Gutes erhalten kann, dessen ich mich fähig zu seyn glaube, nämlich der vollen Glückselig-



keit

keit durch Tugend würdig, und wirklich theilhaftig zu werden: welcher meiner moralischen Gesinnung ich nicht entsagen kann, ohne in meinen Augen selbst verabscheuungswürdig zu werden.

3) Aber so eine Art des frommen (d. i. aus schon vorläuftig guter moralischer Gesinnung entsprungenen) Glaubens setzt, als eine nothwendige Bedingung seiner Möglichkeit, die gute moralische Gesinnung schon voraus, und dient bloß selbe zu erhalten: ist aber vor selber gar nicht möglich, und dienet also gar nichts, um einen Menschen zu guten moralischen Gesinnungen erst zu führen, oder den sittlichen Vernunftregeln die Kraft eines dringenden moralischen Gesetzes beyzulegen.

4) Es giebt also, ohne vorausgesetzte Wissenschaft vom Daseyn Gottes (als Gesetzgebers, der die praktischen Sittenregeln zu absoluten moralischen Gesetzen durch Verbindung der Glückseligkeit und Unglückseligkeit in einem künftigen Leben mit der Befolgung und Verachtung derselben erhebe) gar keine wahre absolute moralische Gesetze, welche durch ihren moralischen Zwang für sich selbst und allgemein hinreichend wären, bey dem so heftigen widrigen Gegentrieb der Sinnlichkeit, dem Menschen gute, d. i. den sittlichen Vernunftreg:In gemässe, moralische Gesinnungen beyzubrin-

zubringen: weil die Erfahrung selbst in diesem Leben alle Hoffnung der wirklichen Glückseligkeit aufhebt, welche doch immer der letzte Zweck ist, deßwegen die Vernunft Sittenregeln aufstellt.

5) Da aber auf solche Weise die ganze Vernunftmoral keine hinlängliche Mittel hat, die Menschen, ohne Wissenschaft der spekulativen Vernunft vom Daseyn Gottes, zu guten moralischen Gesinnungen zu führen; so ist sie um so weniger im Stande die Menschen auch nur zu einem solchen frommen Glauben von Gott und einem künftigen Leben für sich allein hinzuführen; und Hr. Kant hat diese Wirkung fälschlich der praktischen Vernunft zugeschrieben; da sie wirklich nur eine Wirkung des schon vorausgesetzten moralisch gutgesinnten Willens ist: welchen Willen aber selbst ehevor werkstellig zu machen in dem Systeme des Hrn. Kant durchaus keine hinreichenden Beweggründe in der ganzen Spekulation und praktischen Vernunft übrig gelassen werden.

## 387.

## Fernere Bemerkungen

über die noch übrigen Sätze des Hrn. Kant in Betreff seines frommen Glaubens von Gott und einem künftigen Leben, von n. 18. bis 24.

Die Verworrenheit der Kantischen Begriffe von Evidenz,

1) Was hier Hr. Kant n. 18. und 19. von drey Stufen des Vorwahrhaltens vorbringt,

ist

ist ein Muster seiner noch sehr verworrenen Begriffe von dem, was **Evidenz**, **Gewißheit**, **Meinung** und **Glauben** sey. Man wird hievon in meiner Logik (Sect. VI.) eine viel richtigere Lehre finden. Hr. Kant weiß uns nichts deutliches von den objektiven **Gründen** und subjektiven **Ursachen** des Fürwahrhaltens zu sagen, woher sie kommen, und wie sie unser Fürwahrhalten in verschiedenen Fällen bestimmen. Ich will es ihm also deutlich erklären. Bey allem Fürwahrhalten eines Gedanken ist erstlich eine thätige, nicht bloß passive Vorstellung im Gemüthe vorhanden, die wir für wahr halten, d. i. von der wir uns ihre Gleichförmigkeit mit dem, was sie vorstellt, vorstellen. Diese Gleichförmigkeit nun, welche **die reelle logische Wahrheit jeder Vorstellung** ist, besteht in dem Verhältniß der Gleichheit der fürwahrgehaltenen Vorstellung mit einem ihr, als Vorstellung, im Seyn vollkommen entsprechenden Gegenstande oder Objekte. Hiezu gehört also die Vorstellung selbst, ein reelles (d. i. mögliches) Objekt, und die Gleichheit dieses Objekts im Seyn, wie die Vorstellung es vorstellt.

Gewißheit, Meinung und Glauben wird zurecht geführt.

Diese drey Stücke zusammen machen die objektiven Gründe der Wahrheit solcher wie immer für wahr gehaltenen Vorstellung aus. Erkenne ich diese deutlich und vollständig, so habe ich Evidenz von der Wahrheit der Vorstellung, die ich für wahr halte. Und das ist die der hell und demonstrativ denkenden Ver-

nunft

nunft eigene Denkart, und das ihr eigene Fürwahrhalten. Erkenne ich sie (diese drey Stücke) zwar vollständig, aber verworren, als ein Ganzes, dessen Theile ich noch nicht deutlich zu entwickeln im Stande bin: so habe ich Gewißheit von der Wahrheit der Vorstellung, aber keine Evidenz. Und das ist die der gemeinen gesunden Vernunft eigene Denkart und das ihr eigene Fürwahrhalten. So ist auch ein unstudirter Mensch gewiß, daß das Thier, so er sieht, ein Pferd, und keine Kuhe ist, ob er schon die eigentlichen Kennzeichen des einen und des andern Thiers, d. i. die sonderheitlichen Merkmale der Gleichheit und Ungleichheit, und folglich des Verhältnisses seiner Vorstellung zum Objekte nicht deutlich anzugeben wußte. Wie sich bey solcher Evidenz sowohl, als Gewißheit idealer Schein einschleichen könne, habe ich schon oben (120.) erklärt. Nämlich es geschieht solches, wenn ich glaube die objektiven Gründe der logischen Wahrheit meiner Vorstellung wirklich (verworren, oder deutlich) zu erkennen; ob es schon dem nicht also ist.

Dieß ist nur in zween Fällen möglich; nämlich erstens wenn ich nicht weiß, was zur logischen Wahrheit einer jeden Art von Vorstellungen gehört, und folglich was erkennt werden muß, um selbe zu erkennen; und zweytens wenn ich die Kraft der Kriterien jeder Erkenntnißart nicht kenne, wie weit sich ihre Sicherheit erstrecke. Erkenne ich nun aber selbst klar, daß der

objektive

objektive Grund der logischen Wahrheit meiner Vorstellung, wegen welchem ich sie für wahr halten soll, nicht vollständig hinreichend sey; ob ich schon auch keinen Widerspruch, oder hinreichenden Grund ihrer Unwahrheit einsehe: so habe ich eine Probabilität von ihrer Wahrheit, welche grösser, oder kleiner seyn kann, je nachdem ich mehr, oder weniger von dem hinreichenden Grunde derselben erkenne. Aber auch die Probabilität kann nur eine Scheinprobabilität seyn: wenn nämlich der auch nur unhinreichende vermeinte Grund oder gar kein Grund für die Wahrheit so einer Vorstellung, oder selbst nicht wahr ist.

## 388.

I. Und nun Evidenz, Gewißheit und Probabilität sind alle drey selbst subjektive Accidenzien meiner Vorstellung vom Objekte.

Hr. Kant irrt sich weit über den Probierstein von Evidenz.

II. Alle drey beruhen bloß auf den objektiven Gründen der logischen Wahrheit meiner Vorstellung.

III. Nur die Evidenz befriedigt die Vernunft so, daß sie weiters nichts über die wirkliche logische Wahrheit der Vorstellung zu wissen verlangen, und selbst das Urtheil über selbe nicht aufhalten kann. Denn selbst bey der Gewißheit kann sie noch die deutliche Erkenntniß der vollständigen objektiven Gründe suchen, und deßwegen die absolute Möglichkeit einer

Blendung selbst aus der Verworrenheit ihrer Denkart erkennen, folglich ihr absolutes Urtheil aufschieben.

IV. Nicht jedermann ist einer Evidenz von einer jeden Kenntniß, welche einem andern wirklich evident ist, fähig; und folglich läßt sie sich auch nicht einem jeden mittheilen. Denn nicht jedermann hat Fähigkeit einzusehen, welche objektive Gründe der logischen Wahrheit einer jeden Kenntniß, und durch was für Kriterien sie müssen, und können sicher eingesehen werden.

V. Ohne vollständige Logik, oder Demonstrirkunst, ist oft Gewißheit kraft der gemeinen gesunden Menschenvernunft möglich, aber keine andere Evidenz, als allein der unmittelbaren Erfahrung. So sind alle nicht so hyperkritische Menschen, wie Hr. Kant ist, vollkommen gewiß, daß es außer ihnen eine wirkliche Körperwelt, einen Raum, und Zeit giebt. Aber Evidenz haben sie doch nur von der Ideenwelt, und was sie unmittelbar in dieser anschauen können.

VI. Der Probierstein also von der Ueberzeugung, den der Hr. Kant angegeben hat (370. n. 18. III.), nämlich die allgemein mögliche Mittheilung des Vorwahrhaltens, ist ein gar nicht praktischer, und einen Ausschlag gebender Probierstein von der Realität oder

von dem blossen Scheine meiner Ueberzeugung. Er mag wiederum bejahend, wie alle obigen Postulate der Erfahrung des Hrn. Kant gelten, aber keineswegs verneinend, d. i. in dem Verstande: du kannst mir deine Ueberzeugung nicht mittheilen; also hast du selbst keine.

VII. Auch das, von dem man selbst vollkommene Ueberzeugung (Evidenz) hat, behauptet man vor jenen umsonst, welche bey ihrer bewußten Unwissenheit und Unfähigkeit selbst die Wahrheit einzusehen, sich unserm Ansehen zu ergeben, oder bey ihrer sonst bewußten Fähigkeit, von uns über die deutlichen und vollständigen Gründe der Wahrheit sich belehren zu lassen, keinen guten fertigen Willen haben. Denn da die Freyheit des Willens sich zu allererst bey der Aufmerksamkeit auf eine Sache äußert, und ohne grosse Aufmerksamkeit keine Empfänglichkeit der Ueberzeugung möglich ist: so nutzt auch kein Bestreben seine Ueberzeugung mitzutheilen bey solchen, welche keinen bereiten Willen haben selbe von uns anzunehmen, und sich davon belehren zu lassen.



Auch solche Vorstellungen für wahr zu halten haben wir oft ein Vermögen, von deren logischen Wahrheit wir selbst gar keine objektive Gründe einsehen, oder weit mit

Es ist ein Glauben möglich ohne allen Grund von Seite des Verstandes.

mehr Festigkeit des Gemüths für wahr zu halten, als uns die unvollständigen bloß objektiven Gründe ihrer logischen Wahrheit geben könnten, die wir wirklich davon einsehen. Diese Erfahrung ist allzugemein, und bekannt, als daß sie nur einer Erläuterung bedärfte.

390.

So ein Glaube ist aber mehr das Werk des Willen als des Verstandes.

Da nun der Verstand und die Vernunft zum Fürwahrhalten einer Vorstellung aus sich selbst nur durch eigene Einsicht objektiver Gründe ihrer Wahrheit bestimmt wird; hier aber gar keine solche innere unmittelbare Bestimmung durch objektive Gründe vorhanden ist: so ist es offenbar, daß der Willen alsdann den Verstand bestimmt, oder daß vielmehr der Willen, als Verstand, die Handlung des Fürwahrhaltens ausübt, oder wenigst dem Verstande gebietet, so oft wir ohne alle eigene Einsicht objektiver unmittelbarer Gründe der Wahrheit was immer für eine Vorstellung fürwahrhalten, und als wahr annehmen.

391.

Doch urtheilt die Vernunft über die Sittlichkeit so eines Glaubens.

Weil nun aber auch der Willen so was nicht weder selbst unternehmen, noch dem Verstande gebiethen kann, ohne eine Bewegursache dazu zu haben; so kömmt es auf diese Bewegursache an, ob der Willen sittlich gut, oder bös thue, da

er

er so ein Fürwahrhalten, ohne alle eigene Einsicht objektiver unmittelbarer Gründe der Wahrheit, oder selbst unternimmt, oder dem Verstande gebietet. Und nun hievon muß doch wiederum die Vernunft urtheilen, ob es sittlich gut, oder bös gethan sey, bloß aus so einer Bewegursache allein, ohne alle eigene, oder wenigst ohne hinreichende Einsicht unmittelbarer objektiver Gründe der Wahrheit, eine Vorstellung von eben so einer Art als wahr annehmen, oder fürwahrhalten.

392.

Vernünftiger, nicht vernünftiger Glaube.

Ein Fürwahrhalten einer Vorstellung, so fern es nicht auf eigene Einsicht objektiver Gründe ihrer logischen Wahrheit beruht, sondern bloß aus freyem Willen entspringt, wird überhaupt ein Glauben genannt, und zwar ein vernünftiger Glauben, wenn die Vernunft erkennt, daß aus so einer Bewegursache so etwas glauben sittlich gut, d. i. die Bewegursache hinreichend zu selbem sey; ein unvernünftiger Glauben, wenn die Vernunft die Bewegursache so eines Glauben für unhinreichend erkennt.

393.

Vernünftiger Glaube auf eines andern Wort.

Nun ist gewiß, daß es äußere hinreichende objektive Gründe eines vernünftigen Glaubens giebt, nämlich in dem authentischen Zeugniß eines bewährten Zeugen, d. i. eines solchen, von

dessen

dessen Kenntniß der Wahrheit sowohl als Redlichkeit eines in der Aussage derselben mir vollständige moralische Gewißheit haben. Und nun so ein Glaube heißt ein vernünftiger Glaube auf eines andern Wort. Denn auch hier hat es nöthig, daß der Willen den Verstand zum Beyfalle oder Fürwahrhalten dessen bestimme, was man auf des andern Wort vernünftig glaubt; weil doch den Verstand zu solchem Beyfalle von sich selbst nichts nöthiget, als die unmittelbare Einsicht der inneren objektiven Gründe der logischen Wahrheit einer Vorstellung.

## 394.

Was ein bloß frommer Glaube, ein allgemeiner, und was ein bloß zufällig, moralischer, und auch ein doktrinaler Glaube sey.

Itzt fragt es sich noch, ob es auch noch einen vernünftigen Glauben von der Wahrheit einer Vorstellung geben kann, ohne daß man oder innere, oder auch nur äußere objektive Gründe in dem Worte eines andern habe; bloß weil man sich selbst dazu freywillig bestimmt was für wahr zu halten? Ich antworte nun einstimmig mit Hrn. Kant: ja, und zwar alsdann allezeit, so oft ein solcher Glaube (ein für sich selbst und allgemein, oder nur zufälliger Weise und in einem besondern Falle) nothwendiges Mittel ist einen Zweck zu erreichen, welchen zu erreichen man sich schon vorhin verbunden, oder wenigst allgemein berechtiget zu seyn erkennt. In jedem solchen Falle, wenn der sittlich gute Willen, den absolut rechtmäßigen, oder gar gebothenen Zweck wirklich zu erreichen, den Verstand durch seinen

Befehl

Befehl dahin neigt, daß er eine Vorstellung für wahr annimmt, weil das Fürwahrhalten eben solcher Vorstellung ein nothwendiges Mittel ist denselben Zweck wirklich zu erreichen, so ist es **ein frommer Glaube.** Und zwar wenn der Zweck allgemein allen gebothen, und so ein frommer Glaube für sich selbst ein dazu für alle Menschen nothwendiges Mittel wäre, so wäre so ein frommer Glaube so gar ein alle Menschen verbindendes Gesetz, und in diesem Verstande nennt ihn Hr. Kant einen **allgemeinen moralischen Glauben.** Denn wo der Zweck einmal gebothen ist, da sind auch die für sich selbst nicht bösen und doch nothwendigen Mittel auch gebothen.

Ist aber der Zweck zwar allgemein gebothen, das Fürwahrhalten aber einer gewissen Vorstellung zwar kein für sich selbst allgemein nothwendiges Mittel zu solchem Zwecke, aber doch zufälliger Weise in einem besondern Falle bey einem gewissen Menschen dazu nothwendig, so ist es **ein bloß zufällig moralischer frommer Glaube,** wie jener des Arztes von der Schwindsucht des zur Besorgung übernommenen Kranken (3. n. 19. n. 5.). Ist endlich der Zweck, zu welchem so ein bloß willkürlicher Glaube ein wie immer nothwendiges Mittel ist, selbst nicht so wichtig, daß er durch ein allgemeines Gesetz für sich selbst allen Menschen, oder auch nur zufällig in einem besondern Falle gebothen wäre, aber doch an sich selbst sittlich erwünschlich und gut, so heißt ihn Hr. Kant einen **doktrinalen Glauben,** und

bringt zum Beyspiele davon den Glauben von Einwohnern der Planeten; weil er ihn etwa nothwendig hält zur Erklärung, wozu doch die himmlischen grossen Körper mit der so grossen Analogie ihrer Bauart mit jener unsers Erdballes dienen möchten.

Beyspiele vom allgemeinen frommen Glauben.

* Ich pflege zum Beyspiele eines allgemeinen moralischen Glaubens zu geben erstens die Voraussetzung eines Unterthans von der Rechtmäßigkeit des Befehls seines Obern, gegen den er keinen sichern Grund, ihm Unverstand oder Bosheit zuzumuthen hat, auch ohne direktes Einsehen solcher Rechtmäßigkeit, aus dem alleinigen Grund, daß der Obere eines Theils Pflicht auf sich habe, nur rechtmäßige Dinge zu befehlen, andern Theils aber durch keine Leidenschaften Dinge zu befehlen gereizt werde, welche bloß oder das allgemeine, oder das private Beste des Gehorchenden selbst betreffen: zweytens die Voraussetzung eines guten moralischen Karakters bey allen unsern Nebenmenschen, so lang wir nicht durch sichere Gegengründe von der Bösartigkeit desselben überzeugt sind (Logic. 340.). Laßt uns nun die Würdigung, welche Hr. Kant selbst von seinem frommen Glauben an einen Gott macht, untersuchen.

## 395.

N. 20. giebt Hr. Kant 1) dem fürwahrhalten des Daseyns Gottes den Werth eines doktrinalen Glaubens, bloß weil uns die Voraussetzung desselben dient die Möglichkeit der zweckmäßigen Einheit zu erklären, von welcher uns selbst die Erfahrung so viele Beyspiele darbietet, und wir doch keine andere Bedingung, ihre Möglichkeit zu erklären wissen. Da aber die Absicht diese Möglichkeit zu erklären selbst nur zufällig, d. i. nicht moralisch nothwendig, oder nicht durch ein Moralgesetz gebothen ist, so bleibt dieser Glaube in solcher Absicht nur ein doktrinaler, und noch kein moralischer Glaube.

Hr. Kant läßt einen doktrinalen Glauben vom Daseyn Gottes zu,

Antwort. Die objektive Zweckmäßigkeit aller Theile der Welt hat den vollen Grund ihrer Möglichkeit in sich selbst, und braucht zu ihrer Erklärung nichts von ihr selbst verschiedenes mehr. Nur ihr wirkliches Daseyn fodert schlechthin ein von ihr durchaus verschiedenes wirksames Princip. Die Nothwendigkeit so eines Principes zur Erklärung solches Daseyns einzusehen braucht die Vernunft kein Moralgesetz. Sie sieht es durch das Naturgesetz der durchgängigen Einheit und Mannigfältigkeit ein (262). Nicht nur wissen wir keine andere Art dieses Daseyn der Zweckmäßigkeit der Welt zu erklären; sondern wir wissen es, daß sie einen positiv denkbaren Grund haben muß, und inner ihrer Möglichkeit keinen hat, noch haben kann.

## 396.

Ohne daß er selbem doch den Rang einer Hypothese zugesteht.

2) Hr. Kant läßt das so bloß theoretische Fürwahrhalten des Daseyns Gottes für keine Hypothese gelten; weil hiezu schlechthin nothwendig, daß wir wenigst die Möglichkeit eines solchen Wesens beweisen könnten, welches er uns durchaus abspricht, daß wir es können. Denn in seiner Kritik S. 769. erklärt er eine Hypothese für „eine Erdichtung nur der Wirklichkeit eines Gegenstandes, dessen Möglichkeit doch vorher schon völlig gewiß, und nicht erdichtet ist; weil sie mit dem, was wirklich gegeben, und folglich gewiß ist, als Erklärungsgrundsatz in Verknüpfung gebracht werden kann. Wäre aber selbst auch die Möglichkeit der Sache noch ungewiß, so wäre es nicht Erdichtung unter der strengen Aufsicht der Vernunft, sondern ein Schwärmen der Einbildungskraft.“

Antwort. Und nun, wie ich für gewiß glaube, das heißt kurzum so viel sagen, als so ein doktrinaler Glaube sey eine reine Schwärmerey der Einbildungskraft. Hm! Hr. Kant ist nicht der erste, der so was geschwärmt hat. Zum Glück haben wir die Möglichkeit selbst eines unendlichen Wesens schon so vollkommen erwiesen, daß Hr. Kant gar nichts dawider einzuwenden hat, außer daß er postulirt, dieses unendliche Wesen müßte mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommen, wenn es möglich wäre (197. n. 1.); das ist, es müßte eines Anschauens

schauens in der Form des Raums, oder der Zeit fähig seyn. Und nun gerade so was läßt sich von keinem Gegenstande positiv erweisen, den wir noch nicht schon wirklich erfahren haben. Und so bliebe wenigst so viel wahr, wir wüßten nichts mehr von möglichen Dingen, als wir schon von wirklichen wußten. Allein da wir selbst die Wirklichkeit so eines Wesens aus dem nothwendigen Zusammenhange und Verbindung dessen, was wir wirklich erfahren, a posteriori beweisen, so wird dessen Möglichkeit wohl keinen Anstand leiden. Wir schauen ja noch nicht wirklich alles im Raume, oder in der Zeit an, was sich mittels einer seinigen Wirkung auf uns noch mit der Zeit erfahren läßt. Und wir beweisen selbst aus der Allgüte dieses höchsten Wesens, daß wir auch zu seiner Anschauung mit der Zeit gelangen werden, wenn wir uns der Glückseligkeit durch unser moralisches Betragen würdig machen werden, welche das Anschauen so eines Wesens nothwendig mit sich bringen muß. Denn sind seine Werke für uns in ihren Ideen anschaulich, so wird er sich wohl auch selbst in einer solchen Idee uns unmittelbar anschaulich darstellen können.

397.

N. 21. macht Hr. Kant seinen frommen Glauben vom Daseyn Gottes zu einem allgemeinen moralischen Glauben bloß aus diesem Grunde, daß die Erfüllung der moralischen Gesetze als Zweck allgemein gebothen, und der

Er läßt ihn aber doch für einen allgemeinē moralischē Glaube gelten.

fromme

fromme Glauben an Gott ein allgemein nothwendiges Mittel sey. Und nun habe ich es schon bis zur Evidenz bewiesen, daß das moralische Gesetz alsbald aufhöre, so bald wir nicht schon vor selbem vom Daseyn Gottes vergewisset sind. Wo also kein moralisches Gesetz ist, kann auch gar kein moralischer, weder ein allgemeiner, weder ein bloß zufällig moralisch nothwendiger Glauben Platz haben. Es bleibt also immer nach den Grundsätzen des Hrn. Kant mehr nicht denn ein doktrinaler Glauben an Gott, als eine fromme Schwärmerey (396.) übrig, den bey einem, auch ohne alle moralische Gesetze schon doch durchgängig moralisch gut gesinnten Menschen der nicht unbillige Wunsch allein herfürbrächte, mittels so eines Wesens noch die Glückseligkeit wirklich zu erreichen, deren ihn seine Tugend zwar würdig, aber doch nicht habhaft machen kann.

398.

Erfleckt wohl so ein frommer Glaube zur Absicht allgemeine gute moralische Gesinnung überhaupt der Menschheit beyzubringen?

Und doch will Hr. Kant (n. 22.) durchaus, wir hätten an so einem frommen Glauben noch genug, um uns in praktischer Absicht (d. i. wie es scheint, um uns unsre schon sonst gute moralische Gesinnung nicht gereuen zu lassen) damit zu befriedigen: und dieß bloß darum: weil wir so lang nicht Gefahr laufen diesen Glauben zu verlieren, als lang wir unsre gute moralische Gesinnung nicht einbießen. Antwort. Da hat er sicher recht. Denn da wären

wir

wir sicher nicht viel weniger als Narren, wenn wir immer, auch ohne alles Wissen vom Daseyn Gottes, auch ohne alles moralisches Gesetz, bloß aus Verlangen uns der Glückseligkeit würdig zu machen, und unerachtet aller Erfahrung, daß Moralität im Felde der Erfahrung sich gar nicht empfiehlt, doch durchgängig moralisch gut gesinnt wären, und hernach doch nicht wünschten, und aus einem so billigen Wunsche doch nicht schön fromm glaubten, es sey ein Gott, der uns unsrer so guten durchgängigen moralischen Gesinnung halben dermaleins wirklich glückselig machen werde. Die Gottlosen spotten schon deßwegen der Frommen, daß sie an einen Gott glauben, und darum so steif auf Tugend halten. Würden sie uns nicht für Narren der ersten Klasse halten, wenn wir wirklich nichts als Tugend schätzten, und doch an keinen Gott glaubten? Allein Hr. Kant wird aber doch auch redlich eingestehen, daß so eine fromme Schwärmerey kein Mittel seyn könne auch nur einem Menschen wirklich durchgängig gute moralische Gesinnung beyzubringen; da sie nach seinem eigenen Geständnisse eine Folge der schon voraus vorhandenen durchgängig guten moralischen Gesinnung ist?

399.

Nun das gesteht Hr. Kant n. 23. willig ein, und glaubt gleichsam den Ausspruch über seine eigene Kritik mit gutem Fuge geben zu können, er habe so viel durch selbe erwiesen, daß das

Ist die Furcht eines problematischen Daseyns Gottes

Daseyn

hinreichend Moralität überhaupt unter den Menschen zu bewirken?

Daseyn Gottes nicht mit solchen Gründen unterstützt werden könne, denen sich die hartnäckigste Zweifelsucht ergeben müßte. Ich lasse aber itzt hierüber das Urtheil den bedachtsamen Lesern meiner Anti-Kritik ganz gern über. Nur frage ich um das Mittel, welches der armen Menschheit noch übrig bleibt, um damit seine Würdigkeit durch durchgängig gute moralische Gesinnungen zu erhalten. Und itzt giebt 1) Hr. Kant ihr zum einzigen Mentor die Furcht nicht eines wirklichen, sondern bloß eines vielleicht doch möglichen, vielleicht doch existirenden Gottes; ob man schon nach allem tiefsinnigst gemachten Nachsinnen weder seine Möglichkeit, noch Wirklichkeit erweisen kann. 2) Er gesteht noch dazu ganz redlich, daß so eine Furcht (er nennt sie einen negativen Glauben) Moralität selbst, und gute Gesinnung für selbe, gar nicht zu bewirken im Stande sey, sondern nur das Analogon derselben; da sie den Ausbruch der Bösen (Gesinnungen) mächtig zurück zu halten vermag. Mächtig? Auch mit hinreichender Proportion ihrer Macht zu der Gewalt aller gegenwärtigen wirklichen Reize des Lasters? Und woher so eine Macht?

400.

Die ganze gesunde Vernunft widerspricht dem Triumphe

Und doch triumphirt Hr. Kant zuletzt (n. 24.), daß er durch so eine Kritik die reine Vernunft des spekulativen Philosophen zum gemeinen Menschenverstande und Mutterwitz zurückgewiesen habe.

des Hrn. Kant, den er sich am Ende über die Dialektik der reinen Vernunft zuschreibt.

be. 21) Ist denn aber bis auf unsre Zeit im Reiche der Wissenschaften eine Erscheinung entstanden, welche so durchgängig im Widerstreite mit allem gesunden Menschenverstande stund, wie die ganze Kritik des Hrn. Kant? Ich frage alle Menschen, die nicht ins Tollhaus gehören: sagt euch eure gesunde Vernunft nur, ihr sollt euch vor Gott fürchten, weil es doch etwa einen geben möchte? Oder sagt sie euch: fürchte dir, denn es giebt einen Gott? Sagt sie euch nur: wenn du einmal durchgängig moralisch gesinnt seyn wirst, so wünsche, daß es einen Gott gebe, und glaube alsdann fest, es gebe einen, damit du dich dadurch in deiner guten Gesinnung erhaltest? Oder sagt sie euch: sey moralisch gut gesinnt: denn es giebt einen Gott, der die Tugend einst sicher mit Seligkeit belohnen, und das Laster mit Unseligkeit strafen wird? Freylich ist die Natur unerachtet dessen doch ganz unpartheyisch in Austheilung ihrer Gaben. Sie giebt auch dem unwissendesten Menschen in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur die Leitung des gemeinen Menschenverstands um zur sichern Erkenntniß Gottes zu kommen (119. 120.); eine Leitung, welche allein allen moralischen Gesetzen hinlängliche Kraft zu geben, und selbst gute moralische Gesinnungen durchgängig einzuflössen im Stande ist. Dieser Wirkung stehen in einem von aller Philosophie leerem Herzen viel weniger Hindernisse entgegen, als bey meistens doch nur halbphilosophischen, und doch mit ihrer Philosophie, als wäre sie die allervollständig-

ste und richtigste, sich selbst großdünkenden Köpfen.

## 401.

Ob auch die von Hr. Kant ganz verdorbene Metaphysik noch von ihm mit Grunde zur Schutzwehr für die Religion angegeben werde?

2) Hr. Kant, nachdem er, sammt der Logik und Metaphysik, nun auch mit aller Religion, und eben darum auch mit Moral, rein aufgeräumt, und mit selben alle Grundvesten menschlicher Glückseligkeit aus ihren Fundamenten gehoben hat, stellt itzt die Metaphysik (ohne Zweifel seine, alles zermalmende, und eitel in ein Chaos zurückführende Metaphysik, die er in seiner Kritik, als voll von reinen Ueberzeugungen, vorträgt) als Schutzwehr für den Schutt davon auf; ohne Zweifel, wie er es selbst zu sagen scheint, um die schon durch die Richtung ihrer Natur dialektische Vernunft zu zügeln, und durch die Ueberzeugung von ihrer Unfähigkeit in diesen außer dem Felde der Erfahrung liegenden, obschon ihr ganz eigenthümlichen Gegenden was aufzubauen, ihr das aller Sinnlichkeit so verhaßte Dogmatisiren über Religion und Moral endlich ganz und gar einzustellen. Und hiemit beweist Hr. Kant freylich nur gar zu praktisch, was ich längst tausendmal in Erfahrungen, die ich über die Quelle fast aller wichtigen Irrthümer über Religion und Moral gemacht habe, beobachtet habe, nämlich, daß so, wie der Mißbrauch der heiligen Schrift in der geoffenbarten, also die verdorbene, aber doch für richtig angenommene Metaphysik in der natürlichen Religion

und Moral die größte Niederlage und Verheerung verursache.

## 402.

3) Und wenn nun, mein wertheſter Hr. Kant! wenn einer, Ihren ſo für unwiderſprechlich vorgegebenen Grundſätzen mit vollſtändigem Zuſammenhange ſeines Syſtems getreu, auf folgende Art Ihre Kritik der reinen Vernunft fortſetzte: Wohin führt endlich die Kritik des Hr. Kant, wenn man ihr getreu folgen will?

„Nur was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkömmt, iſt möglich. Nun kömmt ja nichts weniger mit dieſen Bedingungen der Erfahrung überein, als daß die Beobachtung der vorgegebenen Moralgeſetze allezeit möglich ſey, und noch weniger, daß ſie ein ſicheres Mittel ſey, ſich und andere wahrhaft glückſelig, ja auch nur der Glückſeligkeit würdig zu machen; weil ſich ja im Felde der Erfahrung immer geradezu das Widerſpiel von dieſem zeiget. — O! ſo iſt es ja auch hier nur bloß täuſchender Schein unſrer, ihrer Natur nach überall ſonſt dialektiſchen Vernunft, da ſie uns moraliſche Regeln, als Mittel der Glückſeligkeit, oder der Würdigkeit des Menſchen zu ſelber, vorſpricht. Da ich aus Erfahrung Macht habe, mir durch ganz andere Regeln meines Betragens gewiſſes Vergnügen wirklich zu machen: bin ich nicht thörricht, wenn ich, bloß jenes betrieglichen Scheins halben, die objektive Realität von einem Glücke verſäume? Die Vernunft, dieſe zügelloſe Betriege-

rinn, sagt mir hundertmal: du sollst! - - Was soll ich? Warum soll ich? Sie weiß mir nach den unwidersprechlichen Gründen des grossen Kant auf diese meine dringendst gestellten Fragen niemals eine nur im mindesten befriedigende Antwort zu geben. Und ich sollte? ja ich sollte auf ihr objektiv leeres Geschwätz mich täglich, ja stündlich selbst verläugnen, bloß einem von ihr betrieglich mir vorgemalten Schatten zu liebe?“

Herr Kant! ich bitte, sagen Sie mir, was Sie so einem Ihrer Kritik nachraisonnirendem grossem Geiste einwenden würden? Und wenn die Mächtigen dieser Welt einst so kritisch über Religion und Moral denken sollten, was hätte der arme Unterthan von ihnen sich zu versprechen? Sollte diese Denkart allgemein werden, wie sicher stünden die Throne selbst? Wie so eine Kantische Kritik mit dem Christenthume auch im allerwesentlichsten desselben, ja mit aller Offenbarung Gottes überhaupt sich vertragen möge, will ich, um alles gehässige Konsequenzmachen zu vermeiden, nicht weiter rügen.

Hrn. Kants Kritik ist die stärkste Empfehlung für meine bisher immer verkannte Logik und Metaphysik.

* Ueber die Kantische Architektonik der reinen Vernunft, durch welche er die Kunst der Systeme versteht, habe ich nichts weiters zu sagen. Wo müßten Systeme noch Platz finden, wo alle Logik und metaphysischen Begriffe für lauter Schein erklärt sind? Auch reine Mathematik hält kein System mehr, wo jene Hauptfundamente alles wis-

senschaftlichen Zusammenhanges zerstört sind. Doch da ich durch meine Logik und Metaphysik, welche nun schon beynahe zwanzig Jahre fest steht, die ganze Kantische Architektonik so ziemlich niedergelegt habe, so können wir es wohl bey der in eben dieser Logik und Metaphysik so fest stehenden Architektonik noch ferner beruhen lassen; als welche allein im Stande war, den ganzen Sturm der Kantischen Hyperkritik, ohne auch nur mindester Erschütterung eines ihrer Theile, auszuhalten. Ich sage, sie allein war so was zu thun im Stande. Denn gegen die Leibnitzische, Wolfische, Baumgartensche Logik und Metaphysik erbiethe ich mich alle Stunde selbst die meisten Hauptsätze des Hrn. Kant wenigst in so weit zu behaupten, daß, was in selben unerklärliches ist, auch der Gegner in seinem Systeme entweder selbst zulassen müsse, oder eben so wenig zu erklären im Stande sey.

Und das mag eben die Hauptursache seyn, warum man mit dem Hrn. Kant so hoch aufgehoben, und mit gerader Widerlegung seiner Sätze nach den Grundsätzen eines Leibnitzes, und noch mehr mit vollständiger Widerlegung seiner ganzen Kritik bisher von jener Seite so sehr zurückgehalten hat. Würde man aber nun durch die Gründlichkeit, mit welcher ich das ganze, bisher so für ein Wunder des Tiefsinnes angepriesene Sy-

stem eines grossen Kants widerlegt habe, auch von der Festigkeit meiner Logik und Metaphysik selbst, und folglich auch meiner übrigen auf selben beruhenden Schriften, überzeuget worden seyn: so glaubte ich mich eben darum genugsam berechtiget zu seyn, eine Klage wider alle diejenigen an das redliche Publikum zu stellen, welche sich bisher durch allerhand krumme Wege und Vorwände die Mühe gegeben haben, meine Werke einer gemeinsamern Benutzung zu entziehen.

Sobald man dem Hrn. Kant folgende Sätze zugiebt: 1) Es giebt keine Erfahrung von einer wahren wirksamen Kaussalität; 2) Raum und Zeit sind angebohrne Vorstellungsformen, von welchen man nicht erweisen kann, daß selben irgend ein Objekt außer der Sinnlichkeit entspreche; 3) Es kann Vorstellungen geben ohne alles Objekt: so behaupte ich gegen alle bisherige Systeme von Logik und Metaphysik: Hr. Kant könne durch Niemand mehr vollständig widerlegt werden. Nun aber behaupte ich ebenfalls, daß keine mir bekannten Systeme von Logik und Metaphysik im Stande sind, diese drey Kantischen Hauptsätze vollständig zu widerlegen; man nehme dann jenes zu Hülfe, mit dem ich alle vorige, mir bekannten Systeme in meiner Logik und Metaphysik durch neue Erfindung verbessert habe.

Man macht den Jesuiten den Vorwurf, sie hätten geflissener Weise mit ihren Kenntnissen zurückgehalten, und die Unwissenheit unter ihren Schülern zu erhalten gesucht. Und nun, sobald sich die Gründlichkeit meiner Philosophie bewähret hatte, so war meine ganze Philosophie schon zum Vorlesen für alle ihre Schulen in ganz Baiern von a. 1771. an bestimmt, und ich selbst hatte auf Einladung meiner damaligen Obern das Kompendium davon in dieser Absicht verfertiget. Nach der Aufhebung der Gesellschaft aber konnte ich nimmer mit meinen Bemühungen durchdringen. Wer waren nun diejenigen, welche die Verbreitung des Lichts zurückhielten? Gewiß nicht die Jesuiten.



**Schlußfrage: Welches ist denn endlich das wahre Verdienst des Hrn. Kant mit seiner Kritik der reinen Vernunft?** Um diese Frage deutlich zu beantworten, löse ich sie in mehrere besondere Fragen auf.

Schlußfrage: Was ist das wahre Verdienst des Hrn. Kant mit seiner Kritik der reinen Vernunft.

**Ich frage** 1) Hat Hr. Kant über das innere der Logik und Metaphysik eine neue Kenntniß gegeben? **Antwort.** Nein. Denn er hat weder die Logik durch eine neue Regel die Wahrheit richtig zu erkennen, weder die Metaphysik mit einem neuen, d. i. verbesserten Begriffe oder Grundsatze bereichet.

1) Hat Hr. Kant eine neue Kenntniß über Logik und Metaphysik gegeben?

## 404.

2) Welche Fehler der alten Logik und Metaphysik hat er bloß entdeckt, ohne sie zu bessern?

**Frage 2) Wie ist das möglich, indem doch** die Kritik des Hrn. **Kant** voll von ganz neuen Regeln, Begriffen und Sätzen ist, die vorhin nie unter Menschen sind erhört worden? **Antwort.** Weil alles, was Hrn. **Kants** eigene neue Erfindung in selber ist, oder eitel Irrthum, oder **nur** Bemerkung der Mängel in der ältern Logik und Metaphysik ohne derselben Verbesserung, ja wohl Vermehrung mit noch größern Irrthümern **ist. Die einzigen richtigen Bemerkungen, die Hr. Kant meines Wissens in seiner Kritik macht,** sind folgende: a) Daß die alte Logik nur Regeln für die Form, und nicht für den Innhalt, und objektive Gültigkeit unserer Begriffe und Urtheile enthalte. b) Daß die Kategorien des Aristoteles mehr eine Rhapsodie, als eine regelmäßige Sammlung metaphysischer Begriffe sey. c) Daß kein Metaphysiker noch die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der metaphysischen Begriffe erwiesen habe. Und wie hat Hr. **Kant** diese Mängel verbessert? Er hat alle allgemeine objektive Gültigkeit aller metaphysischen Begriffe, und mit dieser allen objektivgültigen Gebrauch des Verstandes und der Vernunft, sammt der logischen Form aller Vernunftschlüsse aufgehoben; er hat alle metaphysischen Begriffe mit seinem Schematismus verhunzt; und er hat eine neue, noch viel unstatthaftere Rhapsodie von logischen Formen und Stammbegriffen aufgestellet. Seine neu erfundenen Formen der Sinnlichkeit, seine

Denkformen, seine Axiomen, Anticipationen von Erfahrungen, Postulaten, synthetischen Erfahrungsurtheile a priori, sind lauter eitle und bis zur Ueberzeugung erprobte Irrthümer. Vielmehr hat Hr. Kant selbst die Begriffe von dem eigentlichen Geschäft der äußern und innern Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft, so wie der Gränze einer jeden Erkenntnißkraft äusserst verworren.

405.

Frage 3) Kann also des Hrn. Kant Bemühung zur Beförderung dieser Wissenschaften der Logik und Metaphysik gar nichts beytragen? Antwort. Geradezu nichts; wie aus den Beantwortungen der vorigen zwo Fragen klar erhellet. Wohl aber indirecte, und zufälliger Weise. Denn Niemand hat so im Werke gezeiget, wie weit die ältere, sowohl Leibnitzische, als alle andere Logik und Metaphysik, oder selbst in Irrthum führe, oder zu schwach sey dem Irrthume zu widerstehen, wie Hr. Kant. Selbst die bisher erschienenen Widerlegungen des Hrn. Kant beweisen dieses nur gar zu offenbar. Sie sind entweder nur auf gesunde Vernunft ohne Demonstration gegründet, und doch greifen sie seine Kritik nur in einem, oder andern Punkte, d. i. von der schwächern Seite an; oder sie zeigen zwar das Unstatthafte Kantischer Behauptung, aber erklären das nämliche doch selbst nicht so, daß die reelle Schwierigkeit gehoben wird.

3) Wie hat er doch indirecte die Verbesserung der alten Logik und Metaphysik befördert?

Da

Da ich nun durch meine schon viel ältere Logik und Metaphysik, als Hrn. Kants Kritik ist, im Stande war, ohne andere Hülfe, allen seinen Vorwürfen genug zu thun, alle seine Irrthümer zu widerlegen, überall gegen ihn hinüber mit meiner Erfindung festzustehen, und ihm seine schwache Seite zu weisen: so hat Hr. Kant um mich das grosse Verdienst, daß er nun endlich die Gelehrten Deutschlandes durch seine Kritik in eine gewiß nicht schädliche Nothwendigkeit versetzt, auch meine Schriften zu lesen, zu beurtheilen, und, wenn sie selbe wichtig genug finden sollen, ihre mehr ausgebreitete Benutzung, gegen alle kleine Künsten derjenigen zu befördern, welche sie mit dem einzigen Vorwande der selben angedichteten Unverständlichkeit bisher unterschlagen haben.

406.

4) Kann seine Kritik etwa gar mehr Schaden bringen?

**Frage** 4) Kann vielleicht gar Schaden aus der Kritik des Hrn. Kant entstehen? und in welchem Bezuge? Antwort. Ja, und zwar 1) durch Zeitverlust im äußerst mühesamen Ergründen des ganzen, tiefsinnigst, widersinnigst, und in eine recht unnöthig übertriebene nagelneue Terminologie verwebten Systems; 2) durch Verwirrung aller festen Begriffe von Logik und Metaphysik, welche ein System von solcher Art, das doch keine gesunde Vernunft annehmen kann, nach sich zieht; 3) und noch mehr durch die unternommene Erschütterung aller

ersten

ersten Grundwahrheiten der Religion und der Sitten, nicht so fast durch die vorgebrachten Gegengründe, als durch das grosse Ansehen, das sich Hr. Kant theils durch den Schein seines Tiefsinns, theils durch sein dreustes Vorgeben von Gewißheit seines Hauptsystems erworben hat; welches unvollkommene Widerlegungen desselben noch mehr vermehret, die grosse Lobeserhebungen seiner Freunde aber bey schwachen Köpfen sehr erhöhet haben.

* Und eben dieses Ansehen, das sich Hr. Kant selbst, und das ihm so viele andere geben, ist wohl dasjenige, was dieses Werk allein gefährlich für das allgemeine Beste macht. Hätte er nur jener Freyheit sich mäßig bedienet, seine Gedanken, seine Zweifel, die er sich nicht selbst auflösen konnte, öffentlich zur Beurtheilung auszustellen, von welcher er in seiner Kritik (S. 752.), als von einem allgemeinen heiligen Recht der Vernunft redet: so würde ich ihm keinen Vorwurf machen. Seine Kritik würde eine feyerliche Auffoderung aller Gelehrten in diesem Fache seyn, ihr Geschäft vollkommener zu betreiben, und mehr Klarheit und Deutlichkeit über ihre Beweise zu verbreiten. Aber sich so zu einem Alleinmeister und Großkritiker zu erheben, der alle schlechthin für Stümper erklären, und ihres Geschäfts entlassen darf, dazu lauter schon der gemeinsten gesunden Vernunft offenbar widrige Sätze aufstellen,

stellen, und zuletzt auf die wichtigsten und ersten Wahrheiten, von denen aller Wohlstand der ganzen Menschheit abhängt, mit gleicher Dreustigkeit losgehen; nein, beßter Hr. Kant! hiezu giebt meine Vernunft keinem Menschen ein Recht, sondern legt allen nur Pflicht auf, einem jeden solchen Angreifer des innersten Heiligthums sein mit höchstem Unrechte sich bloß angemaßtes Ansehen durch geradezu entgegengesetzte Waffen zu benehmen.

Diese von Ihnen angenommene hohe Miene, bey einem reinen Gewebe von Irrthümern, und bey wirklich sehr seichten gegen die heiligsten Wahrheiten angebrachten Einwürfen, war es allein, was mich bey aller meiner gewöhnlichen Duldsamkeit in eine minder gute Laune wider Sie versetzte.

Immer sollte einem gründlichen Selbstdenker der allgemeine Mutterwitz und gesunde Menschensinn im Bezug auf die einfachsten, oder die ganze Menschheit vor allen andern interessirenden Wahrheiten wenigst so ehrwürdig seyn, daß er seine denselben schnurgerad entgegengesetzten Einfälle wenigst mit einer gewissen Ehrfurcht und Mäßigkeit mehr unter einem Zweifel, als für feste Wahrheiten vortrage. Nein: niemals werde ich gutheissen, daß man die Duldung in Religionssachen so weit treibe,

daß

daß man freyen und öffentlichen Angriff auf solche Wahrheiten gestatte, welche die Grundveste der sonderheitlichen, so wie der allgemeinen Glückseligkeit ausmachen; und ich rechne für eine der größten Thorheiten das, mit dem Sie, Hr. Kant! auf der 753. Seite Ihrer Kritik als mit Weisheit groß thun. Denn ganz andere Folgen haben solche Erscheinungen bey den Halbgelehrten sowohl, als bey dem witzigern Pöbel, als sich etwa die bloß eitle Spekulation eines in seine vermeinten Erfindungen verliebten Tiefsinns vorstellt. Und die Erscheinung, die uns Hr. Meiner von dem über Kants Grundsätze in Tollsinn gerathenen Jüngling erzählt, wird gewiß weder die einzige, noch die ärgste Erfahrung davon seyn.

407.

Aber, heißt es, der Hr. Kant hat doch manchen, die kurz vorher so ans Dogmatisiren gewöhnt waren, ihr Geschäft ziemlich niedergelegt? Antwort. Auch den Mathematikern hätte ers gethan, wenn je seine Gründe für gültig und mit Zusammenhange müßten, oder könnten angenommen werden. Denn sein Grund von der Eitelkeit alles Dogmatisirens der reinen Vernunft besteht bloß in dem, daß nach ihm die Begriffe, deren Gegenstände in keiner Erfahrung können gegeben werden, nicht constitutiv, nicht objektiv gültig sind. Und nun das gilt gewiß von allen

Ists nicht doch ein Verdienst, daß Hr. Kant manchem das Dogmatisiren verleidet hat?

mathe-

mathematischen Begriffen, sofern sie ins unendlich Theilbare gehen (305.). Unterdessen, wer dogmatisirt mehr und entschlossener, als Hr. Kant selbst? Leider dogmatisiren freylich auch solche zu gern, welche die Demonstrirkunst weder beobachten, weder auch nur verstehen. Aber so eine Kunst schlechthin läugnen, weil man sie nicht versteht, ist doch gar zu arg. Demonstriren heißt mehr nicht, als den Grund einer objektiven Wahrheit deutlich und hinreichend darstellen. Und hiezu braucht man mehr nicht, als vollkommene Kenntniß der Kriterien, durch welche eine jede Gattung von reeller Wahrheit nach ihren eigenen Gründen muß und kann erkennt werden. Nun das muß, kraft des ersten Hauptsatzes: **alles hat seinen Grund**, doch noch wenigst schlechthin möglich seyn. Und Hr. Kant wird durch sein ganz umgekehrtes Dogmatisiren doch, was gewiß möglich ist, nicht unmöglich machen.

Ich dogmatisire ebenfalls schon seit vielen Jahren, seit welchen ich nämlich mir zur festen Regel gemacht habe, niemals mehr zu behaupten, als ich mit deutlich hinreichenden reellen Gründen belegen kann. Der Unterschied zwischen mir und Hrn. Kant ist, daß meine Schriften aus verschiedenen Ursachen vielleicht von weniger, als die seinigen gelesen worden sind, aber daß die, so die meinigen zu lesen und zu verstehen sich Mühe gegeben haben, meistens alle fest sich an mich gehalten, und mir den größten Dank

dafür

dafür bezeugt haben. Ob aber selbst diejenigen, welche des Hrn. Kant sein Dogmatisiren innigst verstehen und einsehen, viel damit zufrieden sind, besonders wenn sie diesem Anti-Kant auch ein Ohr werden geschenkt haben, das wird die Zeit lehren, und hat es zum Theile schon gelehret.

Wenn der neue Dinge dogmatisirt, dessen Kopf noch nicht reif zum gebähren ist, da kömmt keine Pallas ans Licht. Und daß Hr. Kant noch kein genugsam reifes Hirn hatte, beweist zum Theile schon diese Widerlegung seiner Kritik; wo kaum ein Satz von ihr als ganz richtig überbleibt. Und die nächst folgende Widerlegung seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten wird eben so gewiß erweisen, daß gar keiner seiner Begriffe von Moral richtig sey.

# Verbesserungen.

S. 93. lin. 2. unterschieden, lies: ununterschieden.
— 182. — 14. nach, lies: noch.
— 208. — 20. weil er aber, lies: weil er alle
— 216. — 21. daß sein, lies: daß ein
— 237. — 22. metaphysischen, lies: die metaphysischen
— 253. — 6. ankommen, lies: nicht ankommen.
— 268. — 7. berechtiget, lies: berichtiget
— 277. — 6. führen, lies: fahren
— — — 11. zuließe, lies: zulasse
— 279. — 11. Ordnung, lies: Aenderung
— 297. — 7. er sich, lies: er selbe sich
— 316. — 25. Lust durch den, lies: Lust den
— 318. — 1. lies: mit verworrenem Blicke
— 372. — 12. 8) Darf, lies: 8) darf
— 396. — 8. zudringenden, lies: zu dringenden

B S B
MÜNCHEN

B S B
MÜNCHEN

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Stattler, Benedikt,

Anti-Kant

Bd.: Zweyter Band

München 1788

Ph.u. 473-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047033-6
VD18 90631161